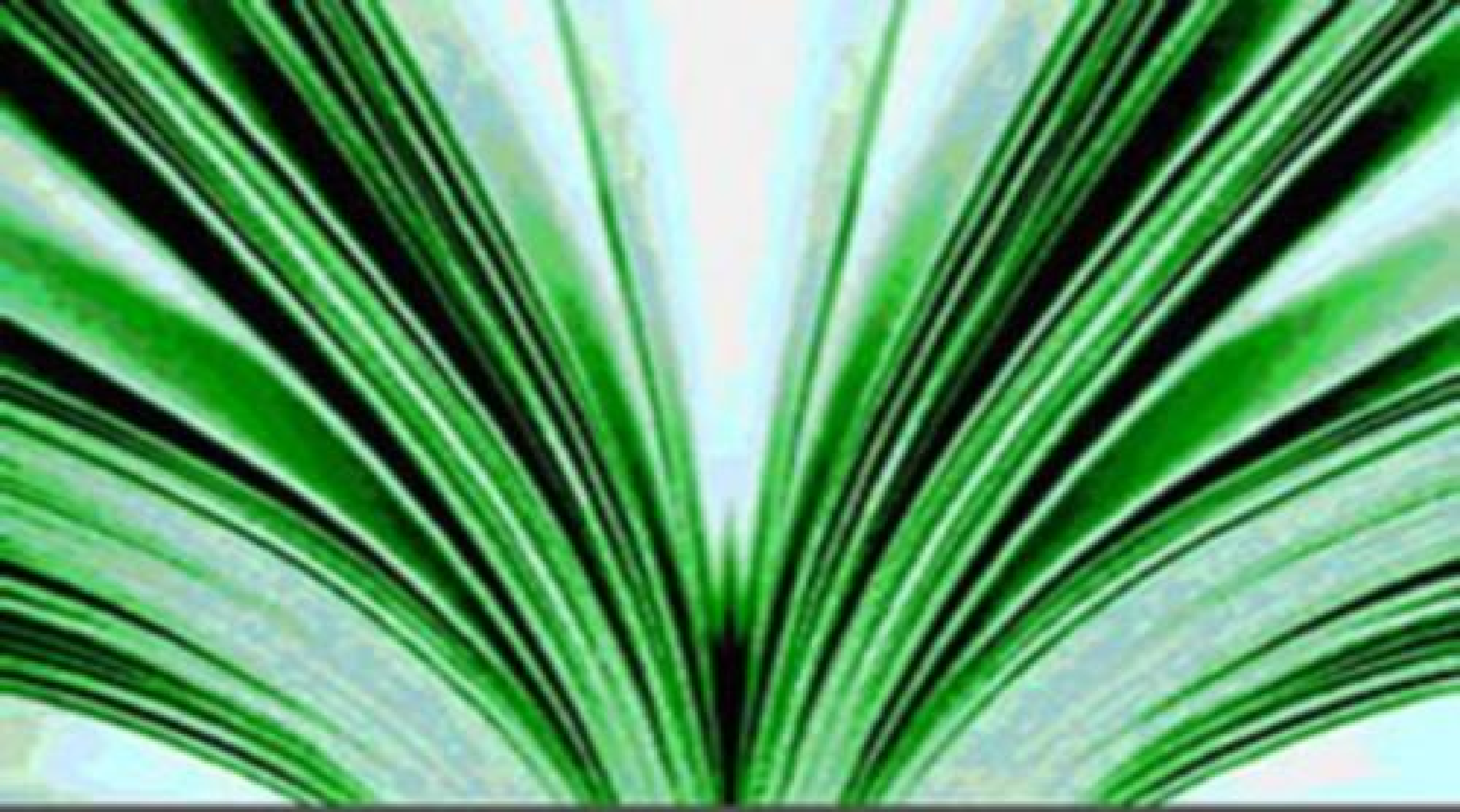


KANT

Katkısız Aklın Eleştirisi

•

Pratik Aklın Eleştirisi

•

Yargı Gücünün Eleştirisi

•

Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi

•

Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme

///idefix/

say

Fikir Mimarları – 2

KANT

Çeviri, Önsöz ve Açıklamalar:

Prof. Dr. Nejat Bozkurt



Fikir Mimarları – 2
KANT

Çeviri, Önsöz ve Açıklamalar: Prof. Dr. Nejat Bozkurt
Yayın Yönetmeni: Aslı Kurtsoy Hısım

Say Yayınları
Ankara Cad. 54 / 12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
web: www.sayyayincilik.com
e-posta: say@sayyayincilik.com

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 54 / 4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
e-posta: dagitim@saykitap.com
online satış: www.saykitap.com

Yayın Hakları © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

Nejat Bozkurt

1945 yılında Ankara'da dünyaya geldi. İlk ve Orta öğrenimini aynı kentte yaptı. Lisansını Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih–Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü'nde; yüksek lisansını Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü'nde; ve doktorasını da İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü'nde tamamladı. Burada Estetik, Sanat Kuramları, Tarih Felsefesi, 20. yy. Düşünce Akımları, Felsefenin Temel Kavramları, 17. ve 18. yy. Felsefeleri derslerini verdi. Aynı zamanda misafir hoca olarak Marmara Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi ile Mimar Sinan Üniversitesi'nde Sanat Sosyolojisi, Sanatlar ve Mitolojiler, Düşünce Tarihi, Sanat Teorileri derslerini verdi. Daha sonra kurucu hoca olarak Kocaeli Üniversitesi'ne geçerek burada içinde felsefenin de bulunduğu çeşitli bölümlerin açılmasını sağladı ve bu Üniversite'nin çeşitli fakültelerinde (Mühendislik, Fen–Edebiyat, Eğitim) Bilimler Tarihi ve Felsefesi, Bilim Sosyolojisi, Eğitim Felsefesi dersleri verdi. Son yıllarda İstanbul Ticaret Üniversitesi'nin çeşitli bölümlerinde Bilim Etiği, Bilimler Tarihi ve Felsefesi, Felsefi Antropoloji, Dil Felsefesi dersleri verdi. Başlıca kitapları: Platon, Kant, Hegel, Nietzsche ve Einstein'dan çeviriler. Sanat ve Estetik Kuramları, Bilimler Tarihi ve Felsefesi, 20. yy. Düşünce Akımları, Çağdaş Felsefelerden Kesitler, Eleştiri ve Aydınlanma, Sorularla Felsefe ve Tarihi, Felsefe ile Yaşamak. Bunun yanında Felsefe Arkivi, Yazko Felsefe, Felsefe Dergisi, Gogito, Felsefelogos ve ITICU Dergisinde telif ve çeviri olmak üzere çeşitli konularda yazıları yayımlanmıştır.

İkinci Baskıya Önsöz

Evrenin oluşumundan (Kant–Laplace Kuramı) Uzay–Zaman felsefesine, Bilgi kuramından Bilim felsefesine, Toplum ve Kültür felsefesinden *(Birleşmiş Milletler İdesi, Sürekli Barış İdesi),* Tarih ve Hukuk felsefesine *(Özgürlük İdesi, Hukukun Üstünlüğü ve Hukuk Devleti İdesi),* İnsan felsefesinden Etik ve Estetiğe *(Felsefi Antropoloji, Etik İnsan, Nesnel Estetik)* değin Felsefe tarihinin hemen her alanında düşünceler üretip yapıtlar vermiş olan Immanuel Kant, her zaman için düşünce dünyasının çekim merkezlerinden biri olmuştur. Düşünceleriyle kendinden sonra gelenleri etkilemiş ve bu etkiler günümüze değin sürmüştür. Öyle görünüyor ki bu etkileme geleceğe uzanmayı da sürdürecektir. Tipik bir aydınlanma filozofu olan Kant, Duyumculuk ile Usçuluğun sistemli bir sentezini yapmış; biriysel vicdana dayanan etiği temellendirmiştir. Hume'un empirizmini, Leibniz'in rasyonalizmini, Rousseau'nun romantik tepkisini ve Newton'un bilim yöntemini sentezleyen filozof, felsefeye yeni bir yön ve yeni bir tarz getirdi. Rasyonalizmin varlığın, empirizmin de deneyin nasıl bilgi haline geldiğini göstermedeki yetersizliğinden rahatsızlık duyan Kant, felsefe için sağlam bir temel kurmak istiyordu. Ona göre bilimcilerin şeyleri nasıl bildikleri sorunu, metafizikçilerin özgürlük ve ahlak gibi soyut fikirlerle ilgili şeyleri nasıl bildikleri sorununa çok benziyordu. Bilimde de metafizikte de verilerle işe başlanıyor, sonra bu veriler işlenerek bir yargıya varılıyordu; süreç her ikisinde de neredeyse aynıydı. O zaman Kant, *"bir bilim olarak metafizik var olabilir mi?"* sorusunu sordu ve metafiziğin gerçek yöntemi, esasında Newton'un bilime getirdiği ve orada çok verimli olduğu görülen yöntemdir sonucuna vardı.

Kant *"modern filozofların en büyüğü"* sayılmasına neden olan *Salt Aklın Eleştirisi* (Kritik der reinen Vernunft) adlı yapıtıyla, Eleştiricilik *(Kritisizm)* adı verilen felsefi sistemi kurdu. Yapıtın giriş bölümünde Kant, bilginin çözümlenmesine girişir ve dışarıdan sağlanan duyusal maddesel veri ile öznenin kendisinden gelen biçimi *(form)* birbirinden ayırır. Bütün bilgilerimiz duyumun varlığını varsayar ve deneyle başlar; ama hepsi deneyden gelmez. Aynı zamanda hem sentetik, hem de *a priori* olan yargılar vardır. Bu yargılar nasıl mümkün olmaktadırlar? Kant, transandantal estetiği incelemekle ya da duyarlığı *(Sinnlichkeit)* çözümlemekle işe başlar ve bütün deneysel verilerin *a priori* biçimlerinin

mekân ve zaman olduğunu gösterir. Bu ilk verileri işlemek için anlık *(Verstand)*, kendine özgü kavramlardan yararlanır. Transandantal Analitik bölümünde Kant, kategoriler adını verdiği bu salt kavramları ortaya çıkarmaya, duyu verileriyle kategoriler arasındaki sentezin nasıl oluştuğunu göstermeye, her türlü bilginin tek olanağı olan salt anlığın ilkelerini belirlemeye, son olarak da bu ilkelerin nesnel değerini kesinlikle belirtmeye çalışır. Transandantal Diyalektik bölümünde ise Kant, salt anlığın ilkelerinin numenler dünyasına uygulanamayacağını ileri sürer; bunlar yalnızca fenomenler için geçerlidir. Kendinde şeyleri *(Ding an sich)* biz hiçbir zaman bilemeyiz. Üç tane olan *"aklın ideaları"* (düşünen töz olarak ruh ideası, fenomenlerin toplam bütünü olarak anlaşılan evren ideası ve Tanrı ideası), ancak kategorilerin böyle uygunsuz bir biçimde kullanılmasıyla kurulabilir. Analitik ile diyalektik, transandantal mantığın iki bölümünü oluşturur. Yapıt bir transandantal yöntembilimle son bulur. Anlığa göre mantık ne ise, akla göre de yöntem odur; yani her türlü akıl yürütmenin tutarlılığını sağlayan yol göstericidir.

İkinci Kritiği olan *Pratik Aklın Eleştirisi* (Kritik der praktischen Vernunft) adlı yapıtında Kant, ahlak yasasının yapısını ve pratik ilkelere bağlanmanın ne tür bir bağlanma olduğunu araştırır. Ahlaki yükümlülük ruha, aklın iradeye kabul ettirdiği bir yasa olarak verilir. Nitekim ihtiyatlı davranmaya, sağlığı korumaya vb. ilişkin buyruklar, bazı eylemlerin yapılmasını kendilerinden başka bir şey için araç olarak öngörür; yani koşullu bir nitelik taşırlarken, ahlaklılık buyruğu kesin bir nitelik taşır ve *"Öyle davran ki eyleminin kuralı iraden tarafından tümel bir yasa durumuna getirilebilsin*" formülü de bu kesinlikten kaynaklanır. İrade tarafından böylece tümelleştirilebilen kurallar dışında, bizi akılsal bir ereğe, kendinde bir ereğe yönelten başka bir kural yoktur. Oysa kendinde erek olarak var olan tek şey, akıllı varlıktır. Bu durum yeni bir buyruk formülüne yol açar: *"Öyle davran ki kendinde ve başkasında insanlığı her zaman bir erek olarak gör ve hiçbir zaman bir araç olarak görme." "Erekler Cumhuriyeti"*nin, *"İçindeki her yurttaşın aynı zamanda hem yasa koyucu hem de uyruk olacağı"* bir cumhuriyet olduğu söylenebilir. Buradan da şu üçüncü ödev formülü türer: *"Özgür ve akla uygun iradelerin cumhuriyetinde hem yasa koyucu hem de uyrukmuşsun gibi davran."* Yasa saygısının, tek davranış güdüsü olması gerekir. Ahlaklılığın koşulu olan özgürlük postülası *("Yapmalısın, öyleyse yapabilirsin!")*, erdemin gerçekleştirilmesi için zorunlu olan ruhun ölümsüzlüğü postülası, ahlak

yasasının ve doğal yasaların yaratıcısı olarak mutluluk ve erdemin son birleşmesini sağlayacak olan Tanrının varlığı postülası gibi postülalar, pratik aklın bu genel ilkelerine bağlıdır. Pratik aklın eleştirisi, bu aşkın gerçekliklerin spekülatif bilgisine değilse bile, en azından bunlara inanmaya yol açar.

Kant üçüncü eleştirisi olan *Yargı Gücünün Eleştirisi* (Kritik der Urteilskraft) adlı yapıtında I. Kritik'te ele alıp işlediği yargı kavramını geliştirecek ve sistemini tamamlayacaktır. I. Kritik'te yargılar, analitik ve sentetik olmak üzere ikiye ayrılmıştı. *"Bütün yargılarda, bir öznenin bir yükleme bağlantısı söz konusudur; bu bağlantı iki biçimde olabilir: Ya B yüklemi A öznesine aittir, yani A kavramında içerilmiş herhangi bir şey gibidir ya da B, A kavramının bütünüyle dışında olmakla birlikte, gene de onunla bağlantılıdır. Birinci durumda yargıya analitik, öbüründe ise sentetik diyorum." (Salt Aklın Eleştirisi, 1, 1, 1)* Sentetik yargının bilgilerimizi daha da çoğalttığını, çünkü analitik yargıdan farklı olarak kavramlarımıza birtakım ayırt edici özellikler kattığını; bununla birlikte analitik yargının, deneye başvurmayı gerektirmeksizin *a priori* ve tam olarak akılsal olduğunu öne süren Kant, bu noktada sentetik yargıyı da *"deney yargısı"* ve *"a priori sentetik yargı"* olmak üzere ikiye ayırır. *"A priori sentetik yargı", "analitik yargı"*yla aynı yapıda olmakla birlikte, bilgilerimizi geliştirmemize olanak da tanır. Ancak bu aşamada Kant, belirleyici yargıları, yani anlıkça konmuş genel bir kurala göre tikel durumları belirleme işlemini tanımlamakla yetinir. III. Kritik'te Kant, yargı gücünü, genelde içerilmiş tikeli düşünme yetisi olarak görecektir. *"Genel olan verilmişse, tikeli onun altına koyan yargı belirleyicidir. Ama tikel olan belirleyiciyse, yalnızca tikel olan verilmişse ve yargı genel olana ulaşmak zorundaysa, o zaman yargı ancak yansıtandır."* (Kritik der Urteilskraft). III. Kritiğinde etik kuramına paralel olarak estetik yargı için nesnel bir temel ortaya koymaya çalışan Kant, bu alanda katı bir formülle karşımıza çıkar. Ona göre estetik yargı, daha büyük bir amaç için bir araçtır, sanat ve doğada, bir tür esinle muhteşem akla götüren amaçlılığın tanınması söz konusudur.

Hukuk öğretisi ve hukuk devleti, özgürlük ve özerklik idesi, ebedi barış, içsel özgürlük ve erdem öğretisi, üniversite bilincinin özü, özgür akıl temelinde kültür ve toplum bilimlerinde hakikati arama, bilim özgürlüğü ve üniversite özerkliği, aydın olabilmenin koşulları, felsefe fakültesinin önemi ve işlevi, doğa bilimleri, din, metafizik, ahlak ve sanat konularında nesnel

ve evrensel geçerliliği olan fikirler üreten Kant, kendisinden sonra gelenlerce çok tartışılmış, pek çoklarınca da eksik ya da yanlış anlaşılmıştır. Bir düşünür ne denli kapalı, kapsamlı ya da karmaşık düşünürse onun hakkında birbirinden çok farklı yorumların yapılması da o kadar olasıdır; dolayısıyla da onu *"kategorik yorumlama"* gereği bir o kadar güçlüdür. Kant'ın düşüncelerinin günümüze kadar gelmesinin farklı nedenlerinden birisi de budur. Öyleyse onu iyi ve doğru anlamak gereği önem kazanmaktadır. Başka bir deyişle ve onun kendi terminolojisiyle söyleyecek olursak: *"Filozofları, dediklerinden ayrılmadan yapacağımız yorumumuzla, genel bir felsefe yasası haline gelecekmiş gibi yorumlamaya çalışalım."*

Nejat Bozkurt

Göztepe, 30.8.2005

Kant'ın "Seçilmiş Yazılar"ını Sunarken

Bu çalışmada Kant'ın yapıtlarından seçtiğimiz yazılar yer alıyor. Hemen söyleyelim, bu kitaptaki yazıların bir kısmı daha önce de yayımlandı ve onların varlığı bu çalışmanın ortaya çıkmasında yardımcı oldu. Kant felsefesi ülkemizde pek yabancısı olunmayan bir konu; ama bu alanda özgün ve çeviri olarak çıkmış olan yayınlar dağınık ve eksikti. Ayrıca, bazılarının anlaşılmaları da eskiyen dil ve terminolojileri bakımından oldukça güçtü. Bu çeviri çalışmasına koyulduğumda, bir kısmı basılmamış, ama teksir edilerek derslerde kullanılan metinlerden en son yayımlanmış olan kitaplara kadar, çıkmış elde bulunan bütün çevirileri inceledim. Ama çoğunun rahatça anlaşılır olmaktan uzak olduğunu gördüm. Bunda Kant'ın dilinin de büyük payı var. Yaklaşık iki yüzyıl önce yazılmış bu felsefe metinleri için hocam Nusret Hızır *"demir leblebi"* deyimini kullanırdı. Günümüzde kendi ülkesinde bile Almanca aslından değil de İngilizce ya da Fransızca çevirilerinden okunan, yurttaşlarınca güçlükle anlaşılan bu filozofun bir başka dile aktarılmasının da pek o kadar kolay olamayacağı doğaldır. Bir de onun yapıtlarının heybetli bir kavramlar binası olduğu göz önünde bulundurulursa, çeviride bu kavramlara karşılık bulmanın, onun terminolojisine uygun yeni terimler yaratmanın hiç de o kadar kolay olmadığı görülür. Ama Türkçemizin sözcük üretme konusundaki olanakları oldukça zengindir, yeter ki işlensin.

Elinizdeki kitap, daha önce yayımlanan yapıtlardan da yararlanarak Kant'ın toplu eserlerinden yapılmış bir seçmeler kitabıdır. Burada Kant'ın, Bilgi Felsefesi, Ahlak, Estetik, Toplum ve Tarih üzerindeki düşüncelerini kısaca anlamayı amaçlayan bir yol izlenmiştir. Bu bakımdan, kitapta kısa olduğu kadar uzun (kitap olabilecek boyutta) metinler de yer almıştır. Çeviride Almanca asılları yanında, seçilen metinlerin Fransızca, İngilizce ve varsa Türkçe çevirilerine de başvurduk. Ama anlaşılır olmayı ön plana almakta bir sakınca görmedik. Aslına sadık kalarak çeviri havasını veren ve böylece metnin anlaşılmasını güçleştiren bir tutumdan uzak durduk. Kant'ın dilinin güçlüğü ve terimlerinin zor anlaşılır olması da yukarıda saydıklarımıza eklenirse çeviride ortaya çıkabilecek bazı dil sürçmelerinin hoşgörüyle karşılanacağını ve eğer varsa yanlışlarımın beni uyararak giderileceğini umar, bu çalışmanın Kant'ın öteki yapıtlarının da dilimize kazandırılmasına yol açmasını dilerim. Yazımı düşüncelerine katıldığım

Goethe'nin şu sözleri ile bitirmek istiyorum: *"Benden önce gelenlerle, çağdaşlarıma neler borçlu olduğumu söyleyebilseydim, kendime pek fazla bir şey kalmazdı."* (Eckermann; *Goethe ile Konuşmalar*).

Nejat Bozkurt

Erenköy, 15.9.1984

Immanuel Kant'ın Kısa Yaşamöyküsü

Felsefe, bütün tarihi boyunca, deyim yerindeyse, kurallı fiillerin en kurallısı gibi geçen bir yaşam örneğini ancak Kant'ın yaşamında görmüştür. Hegel'in Spinoza için söylemiş olduğu bir sözü biz, çok düzenli bir yaşamı olan Kant'a da uyarlayabiliriz. *"Filozof olmak isteyen bir kimse, ilk önce Kantçı olmasını bilmelidir."* Büyük Alman ozanı Heinrich Heine, *Almanya Üstüne* adlı yapıtında şöyle der: *"Immanuel Kant'ın yaşamöyküsünü yazmak zor bir iştir, çünkü onun ne bir yaşamı ne de (bu yaşamın) bir öyküsü olmuştur. O, mekanik bir biçimde düzenlenmiş yaşlı bir bekârın hayatını yaşamıştır."* Bununla birlikte Kant üzerine bazı biyografik bilgiler verilebilir kanısındayım.

İskoçya kökenli Johann Georg Kant, Königsberg'de kendi halinde bir saraçtı; kendisine dokuz çocuk verecek olan Anna Reuter ile evlendi; bu çocuklardan dördü küçük yaşta öldüler, üçü kız ikisi oğlan olan diğer beş çocuk ise birbirinden çok farklı yaşam yollarında yürüdüler. Kızlardan ikisi önce bir iki evin çekip çevrilmesinde hizmetkâr olarak çalıştılar, sonra da basit el sanatçılarıyla evlendiler; oğlan çocuklardan biri Courland'da rahip oldu; öteki ise 22 Nisan 1724 yılında dördüncü çocuk olarak doğan küçük Immanuel'di.

Kant, çok dindar *(pietist)* bir kimse olan ve kendisine güçlü bir dinsel ve ahlaki eğitim vermiş bulunan annesini 13 yaşındayken kaybetti. Oğlunun zihinsel niteliklerinin ilk farkına varan kişi olan annesi, onu 8 yaşındayken, dostlarından birinin yöneticisi olduğu Königsberg Gimnazyumu'na soktu. 16 yaşına değin bu kolejde eğitim ve öğrenimini sürdüren Immanuel, daha sonra Königsberg Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ne kaydoldu. Oradayken, Christian Wolff'un öğrencisi olan ve ilk kez felsefe öğretimine modern bilimleri sokan ve Victor Cousin'den yüz yıl önce felsefe ekollerine ilişkin aydınlık bir görüş biçimi getirmiş bulunan Martin Knutzen'in derslerini izledi. M. Knutzen, Kant'a yalnız Leibniz öğretisini değil, aynı zamanda Newton'un bilimsel teorilerini de tanıttı.

1746 yılında Kant, Fakülte Dekanlığı'na ilk denemesini sundu; *"Canlı güçlerin doğru değerlendirilişi üstüne düşünceler ve bu konudaki tartışmada Bay Leibniz ile öteki mekanikçilerin kanıtlarının incelenişi."* Aynı yıl içinde yanında yaşadığı ve yardımlarıyla çalışmalarını yürüttüğü babası ölür, bu durumda Kant yaşamını kendi olanaklarıyla kazanmak

zorunda kalır. Üniversite titri olmadan, ama hocalarının takdir ettiği derin bilgisi sayesinde, Königsberg yakınlarında oturmakta olan soylu bir ailenin yanında eğitmenlik ve hocalık görevi elde eder; dokuz yıl boyunca buna benzer işleri, doğduğu kentten pek fazla uzaklaşmaksızın çeşitli evlerde sürdürür. Daha sonra üniversitede profesörlüğü sırasındaki öğretimini de buna eklersek, Kant uzun öğretmenlik deneyi sonunda pedagojik bazı ilkelere vardı ve bunları bir kitapta topladı. Bu yapıt için; *"İçinde, hiçbir zaman uygulamadığım birçok güzel ilke var,"* diyordu. Öğrencileri, belki de öğretmenliği yazarlığından daha iyi olduğu için, onu seviyorlardı. Pratik ilkelerinden biri, orta yetenekteki öğrencilerle daha çok uğraşmaktı. *"Ahmaklara yardım etmek boşa harcanan bir çabadır, dâhiler ise kendi başlarının çaresine nasıl olsa bakarlar,"* diyordu.

Verdiği özel derslerden elde ettiği gelirle felsefe çalışmalarını tamamladı. Üniversiteyi bitirme *(promotion)* hazırlıklarına koyuldu ve nihayet araştırmalarını tamamladığına ilişkin sertifikasını *Ateş Üzerine Bazı Düşünceleri Özetleyici Bir Taslak* adını taşıyan Latince bir dissertasyon ile elde etti. Daha sonra, *İlk Metafizik İlkelerin Yeniden Açıklanışı* üzerine bilimsel bir yazı ile doçentlikte yeterliliğini (habilitasyon) elde etti. Doçentlikteki başarısı ona, üniversitede serbest ders verme yolunu açtı; kısa zaman içinde çok sayıda öğrenci onu dinlemeye geldi; ve Alman geleneğine uygun biçimde bu dinleyiciler derslere katılabilmek için ödemelerde bulunduklarından Kant, maddi anlamda yaşamını güvence altına almış oldu; artık rahatça çalışabilirdi. Zamanı, öğretim, eğitim ve kendi çalışmalarına bölünmüş olarak akıp gidiyordu.

Kimse onun, yeni bir metafizik anlayışıyla dünyayı allak bullak edeceğini beklemiyordu. Böyle bir davranış, bu çekingen ve alçakgönüllü profesörün işleyeceği en büyük suçtu. Kendisinin de zaten o dönemde bu yeni metafizik düzenle ilgili tarakta bezi yoktu. Kırk iki yaşındayken şöyle yazıyordu: *"Ne mutlu bana ki, bir metafizik tutkunuyum. Ne var ki sevgilim hâlâ yüz vermedi bana."* O günlerde *"metafiziğin dipsiz, uçsuz bucaksız uçurumundan"* söz ediyordu, ama metafizik fırtınaların en büyüğüne kendisinin neden olacağını kestirememişti. Çünkü olgunlaşmasının geçtiği bu sessiz yıllar boyunca ilgisini çeken metafizikten çok fizik, coğrafya ve astronomi bilimleriydi

Kant'ın bize kadar gelen portreleri çok sayıdadır. Bunlar arasında en tanınmış olan Kant'ı Lessing'in yanında gösteren Rauch' ın yapmış olduğu bir kabartmadır. Kant, ufak tefek biriydi; dar omuzları, dümdüz ve dar

göğsü ona cılız ve silik bir görünüm veriyordu. Soluk alıp verirken göğsü onu devamlı sıkıştırmaktaydı; sağlığı bozuk olmasına karşın seksen yıl yaşamıştır. Tüm yaşamı boyunca mutlak bir düzene uymuş ve çok ciddi bir beslenme rejimi uygulamıştır. Sabahın beşinde kalkar, iki fincan çay içer, sonra bir pipo içer ve daha sonra da mevsimine göre, derslerinin başladığı saat olan yedi ya da sekize kadar çalışmaya otururdu. Derslerden sonra yeniden çalışmalarına döner ve bu, öğleye kadar (12:45–13:00) sürerdi; çalışma odasına çıkar, bir bardak Ren ya da Macar şarabı içer, giyinir ve saat birde çalışma masasında olurdu. Burada iki ya da üç saat kadar (iki ya da üçe kadar) kalır, sonra da bir saat sürecek olan bir yürüyüşe çıkardı; bu gezinti sırasında izlediği yol hiç değişmezdi; Immanuel Kant, kurşuni paltosuyla, elinde baston evinin önünde göründü mü ve şimdi bile *"Filozofun Yolu"* diye bilinen, iki yanında ıhlamur ağaçlarının sıralandığı uzun, dar yola doğru yürümeye başladı mı, bütün komşuları saatin tam üç buçuk olduğunu bilirlerdi. Kant bu yolu, mevsim ne olursa olsun, sekiz kez bir yönde ve sekiz kez de bunun tersi yönünde yürür ve bu bir aşağı bir yukarı gidiş–gelişini hiçbir zaman aksatmazdı. Hava kapalı ise ya da yağmur bulutları varsa, o zaman yaşlı uşağı Lampe, sanki bir önlem sembolü gibi, kolunda kocaman, uzun bir şemsiyeyle ardından ona ayak uydurmaya çalışırdı. Çok düzenli ve dakik bir biçimde sürdürdüğü bu gezintilerinde Kant'ın yalnız bir kez, o da Fransız Devrimi nedeniyle, Fransa'dan gelen haberleri bir an önce öğrenebilmek amacıyla yolunu değiştirdiği ve kestirme olduğu için Berlin yolu diye bilinen caddeden gittiği söylenir. Kant bu gezintilerini yalnız başına yapıyordu; yürürken de kendi geliştirdiği bir yöntemle, özellikle açık havada yalnızca burnundan derin nefes alıp, onu uzunca bir süre tuttuktan sonra veriyordu. Bu yüzden sonbaharda, ilkbaharda ve kışın yürürken, kimsenin yanına gelip konuşmasını istemezdi. Eve döndüğünde Kant, gazeteleri okur, sonra da odasında çalışmaya çekilirdi; bu çalışma odasının ısısını ise sürekli 15 derecede tutmaya özen gösterirdi. Saat 10:15 sıralarında çalışmasını keser, pencereleri hiç açılmamış olan ve ateş yakılıp ısıtılmayan bir odada uyumaya giderdi. Felsefesini çoraplarına bile uyguluyordu; jartiyerlerini, ceplerine yerleştirdiği küçük kutular içindeki yaylara bağlamıştı. Alışkanlık haline getirdiği şaşmaz bir kurallılık içinde soyunur ve bazı biyografi yazarlarının da söylediği gibi, yatağına girer ve kendine özgü bir ustalıkla sarınarak örtünüp yatardı.

Bir şeyi yapmadan önce uzun uzun düşünen Kant, belki de bu yüzden ömrü boyunca evlenmemiştir. Bu aşırı denebilecek tekdüze ve kurallı yaşamına karşın, Kant kendisine küçük bir ev satın aldığı zaman, düzenli olarak ve sık sık öğrencilerini ve dostlarını masasına konuk etmiş, onları gayet güzel ağırlamıştır. Bu dostlar, bilgin kişiler değillerdi, ama ticaretle uğraşan kimseler ve zanaatçılardı; onlar aracılığıyla ülkede olup bitenler hakkında bilgi ediniyor, dış dünyada neler olduğunu öğrenmek istediği zaman da uzun deniz yolculuğuna çıkmış kaptan ve tayfalarla görüşmekten zevk alıyor, hatta bazen Fransa ve Avrupa'da olanları öğrenmek amacıyla Prusya subaylarını da evine konuk ediyordu. Konuşmalar sırasında çok çeşitli ve farklı konulara değiniliyordu; çünkü Kant her şeyle ilgilenen biriydi; hiçbir zaman on kişiden fazla kimsenin bir araya gelmediği bu küçük toplantılardan Kant çok yararlanıyor ve dolayısıyla da hoşlanıyordu. Antropoloji'sinde şöyle der: *"Kendisini felsefeye vermiş bir bilimadamı için yalnız başına yemek yemek sağlığa aykırı bir şeydir; böyle davranarak o, kendisini onarmış olmaz, tüketmiş olur."* Filozofun kız ve erkek kardeşleriyle ilişkileri çok seyrekti; onlara paraca yardımlarda bulundu, ama onları pek az gördü.

Daha yirmi ikisindeyken kararını vermiş olan Kant: *"İzleyeceğim yolu seçmiş bulunuyorum. Bu yolu yürümekten beni kimse alıkoyamaz,"* diyecekti. Böylece yoksulluk ve olanaksızlıklar içinde büyük yapıtlarını yazmaya koyuldu. Şaheseri sayılan ilk kritiğini bitirdiği zaman elli yaşlarındaydı. Felsefenin tarihinde bu denli yavaş gelişen bir düşünür görülmemiştir. Bununla birlikte felsefe dünyasını bu denli altüst eden yapıtlar da ortaya konmamıştır. Bilimin pekinlik ve genelgeçerlik özelliklerini felsefede, özellikle de (Kant'ın tutkuyla bağlı olduğu) metafizikte yeniden kurma girişimi Kant'ın zorlu bir görevle karşı karşıya bulunduğunu gösterir. Felsefeyi ve metafiziği bu yeniden biçimlendirme çabası, *Salt Aklın Eleştirisi* (Kritik der Reinen Vernunft) ile somut olarak (yaklaşık sekiz yüz sayfalık) olağanüstü anıtsal bir yapıtla ortaya konulmuş bulunmaktadır. Çok ağır ve özgün terimleri yüzünden altından kalkılamayacak denli zor anlaşılan bu I. Kritik, zamanı için neredeyse yenilmez yutulmaz bir demir leblebiydi. Metafiziğin bütün sorunlarını çözümlemek ve çözmek bu arada da bilimin kesinliğini ve dinin temel gerçeğini kurtarmak amacını gütmekteydi. Yapıtın dönemi için oynadığı başrol, bön bilim dünyasını yıkması ve onu derece bakımından olmasa bile kapsadığı alan bakımından sınırlandırmış olmasıydı. Bilimi öyle bir

deneysel–duyusal ve görünür dünyayla sınırlamıştı ki, ondan öteye geçildiğinde ancak antagonizmler ile karşılaşılıyordu; böylece bilim bir yere kadar *"kurtulmuş"* oluyordu. Kitabın güzel bir dille anlatılan bölümleri, inanç konularının, özgür ve ölümsüz bir ruhun, iyi yürekli bir yaratıcının, akıl ile hiçbir zaman doğrulanamayacağını öne sürüyordu. Böylece din de bir yere kadar dogmalardan *"kurtulmuş"* oluyordu. Alman din adamlarının bu kurtuluşa öfkeyle karşı çıkmalarının ve köpeklerine Immanuel Kant adını takarak ondan öç almak istemelerinin nedeni kolayca anlaşılır.

Heinrich Heine'nin de niçin Königsberg'li bu ufak tefek profesörü biraz abartarak, *"Müthiş Robespierre"*e benzettiği şimdi daha iyi anlaşılır. Robespierre yalnızca bir kral ile birkaç bin Fransız yurttaşı öldürtmüştü; bir Alman bunu ona bağışlayabilirdi. Ama Heine biraz abartıp büyüterek, Kant'ın Tanrı'yı öldürdüğünü ve dinbilimin en değerli düşüncelerini tehlikeye düşürdüğünü söylüyordu. *"Bu adamın dış hayatı ile, yani yaşama biçimi ile, yıkıcı ve dünyayı kasıp kavurucu düşünceleri arasında ne büyük bir karşıtlık vardır! Königsbergliler bu düşüncelerin bütün anlamının farkına varacak olsalardı, bu adamın karşısında yalnızca, insan öldüren celladın önünde duydukları korkudan çok daha derin ve dayanılmaz bir duygu içinde kalırlardı. Ama kendi halindeki halk, onu yalnızca bir felsefe profesörü olarak görüyordu. Belli saatlerde gezintilerine çıktığı zaman onu dostça selamlayıp saatlerini ona göre ayarlıyorlardı."* Aslında Kant'ın düşünceleri ne yaşadığı dönemde ne de günümüz için o denli devrimci olmuştur. Çünkü o, Fransız Devrimi'ni sempatiyle karşılamasına ve bir liberal olmasına karşın, kurulu düzene ve yasalara bağlı bir kimsedir. Din konusuna gelince Kant rasyonalisttir; ama pozitif dinlere de saygılıdır. Felsefede dogmatizme hücum etmesine karşın, kuşkuculuktan da kaçınır. Yine bilindiği gibi, ahlak alanında her türlü dış yasayı reddettiği halde, yadsıdıklarından daha da sert bir iç yasaya boyun eğer. Spekülasyonda cesaret ve atılganlık, kurulu düzene ve alışılmış pratiğe uyma Kant'ın düşüncesinin özel bir niteliğidir.

Özel yaşamı çok sıkı bir disiplin ve oldukça büyük bir tekdüzelik içinde geçmiş olmasına karşın Kant, dersleri sırasında çok canlı bir kişilik sergilemekteydi. Herder bu konuda şöyle der: *"Düşünmek için yaratılmış, düşünce ile dolu ölçülü yüz ifadesi, hiç değişmeyen bir sevincin ve neşeliliğin gelip oturduğu bir yerdi sanki; fikirlerle dolup taşan biri olarak sözler dudaklarından su gibi akardı; şaka, espri ve mizah onda hiçbir zaman eksik olmazdı."* Öte yandan Kant'ın bu öğretimini yalnız felsefenin

alanı içinde sınırlandırılmış bir şey olarak tasarımlamamak gerekir; o, yalnız felsefeyle yetinmemiş, aynı zamanda teoloji, pedagoji, antropoloji, coğrafya, fizik, astronomi, matematik, mekanik, estetik, toplum ve devlet teorisi gibi pek çok alana öğretiminde yer vermiş, çalışmalarında bu çeşitli alanlardaki en yeni gelişmeleri ele alıp incelemiş, yorumlarını yapmış ve herkesin bilgisine sunmuştur.

Bilgi teorisinin temellerini ortaya attığı *Duyuma ve Anlamaya Dayanan Dünyanın İlkeleri ve Formu Üstüne* adlı incelemesini sunduktan sonra, 1770 yıllarında bilindiği gibi, Kant Koenisgsberg Üniversitesi'nin metafizik kürsüsüne profesör olarak atandı. Bundan yalnızca on bir yıl sonra, 1781'de Riga'da *Salt Aklın Eleştirisi* yayımlandı. 1783 yılında *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Önhazırlık* (Prolegomena) yayımlandı. 1785'te *Töreler Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ni, 1788'de *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni ve 1790'da da *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ni yayımladı. Yukarıda da değinildiği gibi Kant, kendisini en büyük filozoflar arasına sokan yapıtlarını yaşamının oldukça geç bir döneminde vermiştir. Bu yapıtlar, üzerinde çok derin düşünülmüş olmasına karşın, çok çabuk ve belki de bir defada düzeltilmeden yazılmış gibi bir izlenim uyandırmaktadırlar. Bu bakımdan dilleri belirginlik ve kesinlikten uzak ve çok klasik kalmış, genellikle cümlelerin kuruluşunun izlenmesi, zaman zaman bir Alman için bile kolay olmaktan çıkmıştır. Yapıtlarında gösterilen işaretler içinden çıkılmaz, karmakarışık bir hal almış, parantezler haddinden fazla kullanılmış, okuyucuya düşünceleri izlemede zahmet verir olmuş, okumayı ve anlamayı güçleştirmiş, çevriyi de olabildiğince zorlaştırmıştır. *"Onun yapıtını izlemek, sonu gelmeyen kumullarda yürümeye benzer; yolcunun ayağı her adımda sürçer, düşecek gibi olur ve gözleri boş yere altında birazcık dinlenmek üzere birkaç cılız ağaç arayıp durur,"* der Herder.

Prusya hükümeti, kendisine 1778 yılında, Königsberg Üniversitesi'nden çok daha önde gelen Halle Üniversitesi'nde bir kürsü verilmesini sağlar. Fakat Kant, başka bir yerde bulunmanın sağlayacağı maddi olanaklara rağmen doğduğu kentte kalmayı yeğleyerek bu teklifi geri çevirir. 1786'da Königsberg Üniversitesi'ne rektör olarak atanır, 1792'de tüm Akademi ve Fakülte'nin Dekanlığına getirilir. Almanya'nın ve yabancı ülkelerin büyük bilim dernekleri onu kendi üyeleri yapmak için adeta yarışırlar. 1786'da Berlin Akademisi'ne, 1794'te Saint–Petersburg Akademisi'ne ve 1798 yılında da Viyana Akademisi'ne üye olarak seçilir.

1786'da ölen II. Büyük Friedrich'in yerine geçen Prusya Kralı II. Friedrich–Guillaume, 1788 yılında dinle ilgili bütün yazıların denetlenmesine ilişkin bir emir çıkarır. Kant, 1792 yılında *Salt Aklın Sınırları İçinde Din* adlı yapıtını oluşturacak olan dört incelemesinden ilkini yayımlar. Eser sansürlenmedi. Kant'a önce dokunulmadı; yaşlıydı ve bir krallık danışmanının dediği gibi, onu pek az kişi okuyordu; üstelik okuyanların da pek anladığı yoktu. Fakat sansür, ikinci incelemesi olan *Din Üstüne Deneme'*nin basımına izin vermedi. Yazı her ne kadar din ateşiyle yanıp tutuşuyor idiyse de, yeni sansürden geçemeyecek kadar da Voltaire havasını taşıyordu. Denemeyi yayımlamayı düşünen Berliner Monatsschrift'e kitabı yayımlamaması buyruldu. Kant, neredeyse yetmişine gelmiş bir adamdan beklenmeyecek bir yüreklilikle davrandı; Königsberg Teoloji Fakültesi profesörlerinin görüşlerine başvurdu, onlar tam bir oybirliği içinde, onun yapıtlarında kınanacak ya da sakıncalı görülebilecek hiçbir noktanın bulunmadığını açıkladılar. O zaman Kant, sansürün yasaklama kararını çiğneyerek öteki çalışmasını bastırdı. 1793 yılında çıkan bu yapıtın başarısı çok büyük oldu ve 1794'te ikinci basımı yapıldı. İşte o zaman Kant, Prusya Kralı'ndan şöyle bir hükümet emri aldı. *"Hıristiyanlığın ve kutsal kitapların en önemli ve temel öğretilerini tehlikeye düşürmek ve yıkmak için felsefenizi nasıl kötüye kullandığınızı gören yüce kişiliğimiz, son derece üzülmüştür. Bunun hesabını hemen vermenizi istiyor ve gelecekte böyle bir suç nedeni yaratmayacağınızı, ödevinize uygun bir biçimde atalarımızın amacına gittikçe yaklaşmak için hünerinizi ve yetkinizi kullanacağınızı umuyoruz. Bu buyruğa karşı gelmeye devam ederseniz, istemeyeceğiniz sonuçlarla karşılaşmanız mümkündür."* Bu uyarı mektubunun ardından Kral, Königsberg Üniversitesi profesörlerine Kant'ın felsefesini öğretmelerini yasakladı. Kant, Kral'a verdiği karşılıkta, her bilginin dinsel konularda bağımsız yargıya varma ve kendi düşüncelerini bildirme hakkı olması gerektiğini söylüyor, ama *"Majestelerinin sadık bir uyruğu olarak"* bundan böyle şimdilik Kral'ın saltanatı sırasında dinsel sorunlara değinmeyip sessiz duracağına söz veriyordu. Ne var ki bir tür düşünme özgürlüğünü sınırlama, bağımsız zihinsel etkinliği kısıtlama olan bu tutuma bağlı kalmak, Friedrich–Guillaume'un egemenliği süresince, Kant'ın içinde bir ukde olarak kaldı, aklından bir türlü çıkmadı ve onu çok üzdü. Bazı kimseler bu boyun eğiş için onu suçlamışlardır. Ama unutmamak gerekir ki, Kant yetmişlerindeydi ve sağlığı bozuktu; savaşmayı sürdürecek hali yoktu. Zaten söyleyeceğini

de dünyaya söylemiş bulunuyordu. Yine de Kral 1797 yılında ölünce Kant verdiği sözün geçersiz olduğuna karar verdi; bu sözün kendisini bağlamamasına kanıt olarak 1798'de yayımlamış olduğu *Fakültelerin Çatışması* adlı yapıtı gösterilebilir. Burada Kant, inancın karşısında yer alan aklın haklarını savundu; bu sırada yetmiş dört yaşındaydı.

Çalışmalarını sürdüren filozof, zihinsel güçlerinin yavaş yavaş zayıflamaya başladığını hissederek bu dayanılmaz durumdan büyük acı çekmekteydi; kısa bir süre sonra öğretimi bırakmak zorunda kaldı. Yorulmuştu artık; sağlığında gittikçe bir çökme ve bozulma başgösteriyordu. Görme duyusunu hemen hemen bütünüyle yitirdi; belleği sık sık kendisini yanıltmaya başlamıştı; zihnindeki bu zayıflama, o ana dek yumuşak olan karakterini de hırçınlaştırıyor, onu dayanılması ve çekilmesi zor bir kişi yapıyordu. Önce bunamaya, sonra da zararsız bir hastalığa tutuldu. Duyarlığı ve gücü onu artık iyice bırakmaya başlamıştı ve 12 Şubat 1804 yılında seksen yaşında ağaçtan düşen bir yaprak gibi sessizce doğal bir ölümle bu dünyadan ayrıldı. Kant'ın son sözü: *"Es ist gut"* (Bu iyidir) olmuştur. Ölümüne halk yas tuttu. Kant, Königsberg Katedrali'nin dış kemerleri altına gömüldü. Mezar taşının üstüne *Pratik Aklın Eleştirisi*'nden alınmış şu cümle kazınmıştır:

"Üstümdeki bu yıldızlı gökyüzü

Ve içimdeki ahlak yasası."

Kant'ın Başlıca Yapıtları ve Bu Yapıtların Çıktığı Tarihlerde Avrupa Kültür Dünyasında Olup Bitenler

Kant'ın dünyaya geldiği tarih olan 1724 yılında Avrupa oldukça hareketli günler yaşamaktadır. Sanat tarihi bakımından Batı Avrupa'da yüksek Barok ve Fransız Rokoko üslubu egemendir. Bu yıllarda Voltaire'in *La Henriade* adlı tarihsel destanı ile J. Swift'in ütopik romanı *Güliver'in Gezileri* yayımlanır. Yine aynı yıllarda G. B. Vico'nun ve Ch. Wolff'un önemli yapıtlar verdiklerine tanıklık ediyoruz. Müzik alanında modern formlara yönelen J. S. Bach, Fux ve Scarlatti'yi görüyoruz. Bilim alanında mikroskobik biyoloji araştırmalarıyla tanınan Antony von Leeuwenhoek ölür; İngiltere'de ekonomi alanında liberalizmi başlatacak olan Adam Smith dünyaya gelir.

1729'da Gotthold Ephraim Lessing Almanya'da aydınlanmacı edebiyatın öncülüğünü yapmaktadır. Yine Moses Mendelssohn, aydınlanmacı bir filozof olarak etkilemektedir çevresini. J. S. Bach'ın *Mattaeuspassion'*u ilk kez icra edilir. Matematikçi Euler, Petersburg Akademisi'ne girer; 1727'lerde ünlü matematikçi ve fizikçi Isaac Newton, yine 1731'lerde yurttaşı Daniel Defoe ölür. Aynı yıllarda müzik alanında J. Haydn ve F. Couperin'in dünyaya geldiklerine tanık oluyoruz. Opera Buffo'nun öncülerinden Pergolesi'nin ünlü *La Serva Padrona'*sı bu türün ilk örneği olarak icra edilir; bu tarihlerde J. S. Bach ve Haendel yaratıcılıklarının doruk noktasındadırlar. Aynı dönemde kimya biliminde ilerlemeler söz konusudur; İngiliz Joseph Priestley araştırmalarını sürdürür. İngiliz bilim ve felsefesinden etkilenen Voltaire, 1738 yılında *Newton Felsefesinin Unsurları*'nı yazar. Bir yıl sonra aydınlanmacı felsefenin öncülerinden deneyci ve kuşkucu David Hume, *İnsan Doğası Üstüne İnceleme*'sini yayımlar. Robert Boyle'un (1662'de) gaz atomlarının hareketlerine ilişkin kuramını Daniel Bernouili, 1738'de temellendirir; bu, atom teorisinin ilk niceliksel dile getirilişi olmaktadır. Aynı yıllarda astronom F. W. Herschell'i gökyüzü gözlemleri yaparken izliyoruz. 1743'lü yıllarda Voltaire, *Muhammed ve Mérope* adlı yapıtlarını yayımlar. Aynı yılda duyumcu filozof Condorcet dünyaya gelir. Yine bu yıllarda Haendel'in ünlü yapıtlarından bazıları (Messias, Samson, Semele ve Joseph gibi

oratoryoları) ve Bach'ın çembalo için Goldberg Çeşitlemeleri icra edilir. Ünlü İtalyan bestecisi Antonio Vivaldi 1743 yılında ölür. B. Franklin bilimsel çalışmaları sırasında havada elektrik yükü olduğunu gösterir; bu arada Danimarka Bilimler Akademisi kurulur. Ansiklopedist ve matematikçi d'Alembert bilimsel araştırmalara yönelir. Modern niceliksel kimyayı kuracak olan Antoine Lavoisier, Almanya'da ise J. G. Herder dünyaya gelirler. 1744 yılında İngiliz filozofu Berkeley *Siris* adlı yapıtını yayımlar. Yine aynı yıllarda Lamettrie, maddeci psikolojinin temellendirildiği *Ruhun Doğal Tarihi* adlı yapıtını yayımlar. Müzik alanında Mannheim Okulu'nun Karl Stamitz tarafından kurulduğuna tanık oluyoruz; bu akım ile müzikte yeni bir klasik üslup geliştirilmiş, orkestra yapıtlarının üretilmesi ve çok yönlü enstrümantal müzik yapılması için girişimlerde bulunulmuştur. Bu konuda Haydn çalışmaları ve ürünleriyle, Mozart ve Beethoven'a öncülük edecektir. Bilim alanında Euler, astronomide elemanların çarpma teorisini kurmuş, ışığın dalga kuramına katkıda bulunmuştur. Fizik alanında ise, Pierre Louis Maupertius, *"En küçük etki"* ilkesini formüle etmiştir. Bu arada Kant kendisini yetiştirmiş, bir lisans tezi niteliğindeki ilk yapıtını vermiştir:

(1747)

• *Fizik Güçlerin Ölçülmesi: Canlı Güçlerin Gerçek Kabulü Üstüne Düşünceler ve Bu Tartışmada Bay Leibniz ve Öteki Mekanikçilerin Kullanmış Oldukları Kanıtların İncelenişi*

Bu yıllarda sanat alanında ön–klasik dönemin Le Sage, Goldoni, Klopstock, Lessing ve Henry Fielding gibi büyük sanatçılarını ve onların yapıtlarını görüyoruz. 1749 yılında ünlü Alman ozanı ve düşünürü J. W. von Goethe dünyaya gelir. Biyoloji alanında George de Buffon, zoolojiye ilişkin *Hayvanların Doğal Tarihi*'ni yazıyor. Aynı yıl, Kant'ın yaklaşık kırk yıl önce ortaya koyduğu gökcisimlerinin oluşumu hakkındaki teorisine yakın bir görüş öne sürecek olan matematikçi ve astronom Pierre Simon Laplace dünyaya gelir.

(1754)

• *Dünya Kendi Ekseni Etrafında Hareket Ederken Bazı Değişmelere Uğruyor mu?*

• *Dünya Yaşlanıyor mu?*

Kant'ın bu iki yapıtı da kozmoloji ve astro–fiziğe ilişkindir. Bu yıllarda J.–J. Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*'ini yayımlar.

Maupertius, Voltaire'in kendisini alaya alan yazısına karşılık, kendisinin ortaya koyduğu en küçük etki ilkesine dayanarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışır. Yine aşağı yukarı bu yıllarda (1751'lerde) 35 cilt tutacak ve 1780'lere dek sürecek olan Ansiklopedi yayımlanmaya başlar; önde gelen yazarlar arasında Diderot, d'Alembert, Rousseau ve Voltaire'i görüyoruz. David Hume, *Ahlak İlkeleri Üstüne Araştırmalar* adlı yapıtını yayımlar. Aynı yıllarda Lamettrie ve Berkeley yaşamdan ayrılırlar. Dinsel müziğe büyük boyutlar kazandıran J. S. Bach'ın ölümü de 1750'li yıllara rastlar; bu üstün ses ustası arkasında 200'e yakın kilise müziği ve 30 kadar kantat bırakmıştır. Yine aynı yıllarda Rousseau'nun *Le devin du Village* adlı müzik yapıtı icra edilir ve onun *Fransız Müziği Üstüne Mektuplar*'ı yayımlanır.

(1755)

• *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı* (Newton ilkelerine göre evren sisteminin ve kökeninin mekaniğe dayanak incelenmesi)

• *Ateş Üstüne Bazı Düşünceleri Özetleyici Taslak*

• *Metafizik Bilginin İlk İlkelerinin Yeniden Açıklanışı*

Bu yıllarda Diderot, Lessing ve Mendelssohn, alanlarında çalışmalarını ve ürün vermelerini sürdürürler. Voltaire *Halkların Ruhu ve Töreleri Üstüne* ve Hume da *Dinin Doğal Tarihi* adlı yapıtlarını yayımlarlar. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı kitabını yazar. Aynı yıllarda New York kentinde Columbia Üniversitesi'nin kurulduğunu görüyoruz. Çariçe Elizabeth de Moskova'da ilk üniversiteyi kurar. Yönetimde güçler ayrılığı öğretisini oluşturan ve devlet felsefesi ile ilgilenen Charles de Montesqieu ölür.

(1756)

• *Fiziksel Monadoloji: Geometri İle Birleşmiş Metafiziğin Doğa Biliminde Kullanılması Örneği*

• *Yersarsıntılarının Nedenleri Üstüne*

• *1755 Yılındaki Yersarsıntısının Betimlenişi ve Tarihi*

• *Rüzgârlar Teorisinin Açıklanması İçin Yeni Göstergeler*

Aynı yıl içinde Mozart dünyaya gelir; ama yine bu yıllarda klasik sanatın ilk formlarını veren Scarlatti ile modern senfoninin yolunu açan Johann Stamitz ölür. Voltaire'in *Halkların Ruhu ve Töreleri Üstüne* adlı yapıtı Avrupa'da büyük bir etki yaratır.

(1758)

• *Hareket ve Sükûnetin Yeni Kavranışı*

Helvetius'un *Ruh Üstüne* adlı yapıtı ile Diderot'un *Doğa Çocuğu* yayımlanır. Petersburg Güzel Sanatlar Akademisi kurulur.

(1759)

• *İyimserlik Üstüne Bazı Düşünceler*

Lessing'in fablları (hayvan masalları) üç cilt halinde ve Goethe' nin *Faust*'u fragmanlar halinde yayımlanır. Alman düşünür ve ozanı F. Schiller dünyaya gelir; bu arada Lessing, Nicolai, von Kleist ve Mendelssohn'un edebiyatla ilgili mektupları yayımlanır. Voltaire, Leibniz'in felsefi iyimserliğine karşı alaycı bir roman yazar: *Candide ya da İyimserlik Üstüne*. Aydınlanmacı filozof, Katolik kilisesine karşı da sesini yükseltir ve *"Alçağı Ezin!"* (Ecrasez I'infame!) çağrısında bulunur. G. F. Haendel, arkasında irili ufaklı yüzlerce yapıt bırakarak ölür, Mozart ve Beethoven üzerinde büyük etkileri olmuştur.

(1760)

• *Bay Funk'un Erken Ölümü Üstüne Düşünceler – Annesine Mektup*

Aynı yıl, Fransız ütopyacı sosyalistlerden biri olacak olan C. H. de Saint–Simon dünyaya gelir.

(1762)

• *Dört Sillojistik İfadenin Yanlışlığı Üstüne*

Bu yıllarda, ilk aşk romanı örneği olan J.–J. Rousseau'nun *Yeni Heloise*'ı; yine ilk eğitici–pedagojik roman örneği olan *Emile*'i yayımlanır. Rousseau aynı zamanda rasyonalist devlet felsefesini dile getirdiği *Toplum Sözleşmesi*'ni yayımlar. Aynı yılda J. G. Fichte dünyaya gelir. Müzik konusunda Gluck, büyük virtüözlüğe karşı opera alanında reform yapar.

(1763)

• *Felsefeye Negatif Büyüklükler Kavramını Sokmak İçin Girişim*

• *Tanrı'nın Varlığının Kanıtlanmasının Mümkün Biricik Temeli*

Bu yılda Hume, *Büyük Britanya Tarihi*'ni yayımlar. Mozart, konser turnesine çıkar ve 6 yaşında Viyana'da İmparatoriçe Maria Teresia'nın önünde piyano çalar.

(1764)

• *Ahlak ve Teolojinin İlkelerinin Apaçıklığı Üstüne Araştırma*

• *Başağrıları Üstüne Deneme*

• *Yüce ve Güzel Duygusu Üstüne Gözlemler*

Aynı tarihte aydınlanmacı Alman filozofu ve yazarı Mendelssohn'un Prusya Akademisi tarafından ödüllendirilen bir yapıtı yayımlanır: *Metafizik Bilimlerin Apaçıklığı Üstüne Konuşma*. İnsanın sağduyulu anlama yetisine ilişkin bir felsefe kuran Thomas Reid'in bir kitabı yayımlanır: *Sağduyunun İlkelerine Dayanan İnsan Zihninin Araştırılması*. Voltaire'in *Felsefe Sözlüğü* çıkar. Müzik alanında Mozart'ın 8 yaşında ilk senfonisini bestelediğini görüyoruz; aynı yıl içinde döneminin yeni armoni öğretisini kurmuş olan besteci J. P. Rameau ölür.

(1766)

• *Metafizik Düşlerle Aydınlatılan Bir Vizyonerin Hayalleri*

Bu yıllarda iktisatçı ve nüfus politikasının kurucusu Thomas Robert Malthus dünyaya gelir. Lessing'in *Laokon ya da Resim ve Şiirin Sorunları Üstüne*'si yayımlanır; söz konusu yapıt, Winckelman'ın klasik ürünlere ve antikitedeki soylu düşünceye dönme; ve büyük üslup anlayışına karşı kaleme alınmış ve güçlü ifade edilmiş bir sanat anlayışını savunur. Resimde Goya önemli yapıtlarını vermeyi sürdürür. Kimyada Henry Cavendish hidrojen gazını bulur; kimyasal atom kuramını ortaya atacak olan John Dalton dünyaya gelir. L. Euler, *Algebra* adlı yapıtını yayımlar; astronom Titus gezegenlerin uzaklık yasalarını bulur.

(1768)

• *Uzaysal Uzaklıkların Farklılığının İlk Temellendirilişi Üstüne*

Lessing, Hamburg Ulusal Tiyatrosu'nda Dramaturg olarak çalışır ve bu arada Hamburg Dramatürji Derneği'ni kurma girişiminde bulunur. Bu yıllarda August Wilhelm Schlegel, ilk roman örneğinin yaratıcılarından biri sayılacak olan François René Cheateaubriand ve Prusya devlet adamı olacak olan Wilhelm von Humbold dünyaya gelir. Voltaire'in *Doğa Çocuğu* adlı yergici yapıtı yayımlanır. Platon felsefesini işleyen Moses Mendelssohn, *Faidon ya da Ruhun Ölümsüzlüğü Üstüne* adlı yapıtını yayımlar. Yine aynı yıllarda ünlü Danimarkalı heykeltraş Bertel Thorwaldsen'in ve Alman manzara ressamı Joseph Anton Koch'un dünyaya gelişlerine ve Alman arkeolog ve antikite uzmanı Johann Joachim Wincekelmann'ın ölümüne tanık oluyoruz. Müzik alanında Gluck, Alceste

adlı operasıyla opera sanatına ilişkin reform hareketine katılır. Besteci Georg Philip Telemann'ın ölümü üzerine, yerine Hamburg Kilisesi müzik yöneticiliğine Philipp Emanuel Bach getirilir. Mozart, *Bastien ve Bastienne* adlı yapıtını sahneler. Teknoloji alanında bu yıllarda, ateşin bulunmasından sonra ikinci bir enerji kaynağı sayılan ve endüstri devriminin başlatıcısı olan buhar makinesinin işletmeye sokulması için girişimlerde bulunulur; Joseph Black, su ve buhar ısıtıldığında meydana gelen gizli gücü ortaya çıkarır. Aynı yıllarda James Cook deniz gezilerini yapmaya başlar; Avustralya, Yeni Gine, Güney Denizi ve Alaska gibi bölgelere gider. Matematikçi ve fizikçi Jean Baptiste Fourier dünyaya gelir; biyolojide Linné, *Systema Naturae* adlı kitabını yayımlar, eser üç bölümden oluşmaktadır: I. Hayvanlar, II. Bitkiler, III. Mineraller.

(1770)

• *Düşünce Dünyası ile Duyu Dünyasının İlkeleri ve Formu Üstüne*

Kant'ın Königsberg Üniversitesi'ne profesör olduğu bu tarihten bir yıl sonra Napoléon Bonaparte dünyaya gelir; ve Fransa Kralı XVI. Louis Avusturya Prensesi Marie Antoinette ile evlenir. Kaptan Cook yine aynı yıllarda Avusturalya'yı İngiltere'nin egemenliği altına sokar. Goethe, Strassburg'da öğrencidir ve burada Herder ile karşılaşır ve onunla sık sık görüşür. Almanya'da ozan Hölderlin, İngiltere'de ozan William Wordsworth dünyaya gelir. Lessing, *Yaşlılar Ölümü Nasıl Eğittiler?* adlı yapıtını yayımlar. Pedagog J. B. Basedow, *Halkların ve Ailelerin, Anne ve Babalar için Yaşama Yöntemleri Kitabı*'nı çıkarır. Diyalektik İdealist Felsefe'nin kurucusu Georg Wilhelm Friedrich Hegel dünyaya gelir. Bu sırada Diderot'dan etkilenmiş olan materyalist filozof Baron d'Holbach, *System der Natur* adlı yapıtını yayımlar. Müzikte Gluck, *Paris ve Helena* adlı operasıyla bu daldaki reform hareketine başarılı bir örnekle katkıda bulunur. Bu yıllarda Ludwig van Beethoven dünyaya gelir. Yine aynı tarihlerde Fransız biyolog ve jeolog Georgs Cuvier, Alman doğabilimcisi Alexander von Humbolt dünyaya gelir. James Watt buhar makinesini geliştirir. Bu dönemde burjuva özgürlükleri ve hakları gündeme gelmiştir artık; dünya ticaret ilişkileri başlamış; tekstil makineleri, buhar gücü İngiltere'de giderek kullanıma sokulmuş ve endüstri devrimi söz konusu olmuştur; bu devrim giderek dünyanın diğer kısımlarına (Avrupa ve Amerika'ya) yayılmış ve buralarda derin çalkantılar ve devrimlerin çıkmasına neden olmuştur. Bu sırada İngiltere'de sanayici ve sosyal reformcu olarak tanınacak olan Robert

Owen ile tarih romanları yazarı ve ozan Walter Scott dünyaya gelirler, Fransa'da Helvetius ölür. Ünlü İngiliz ressamı Gainsborough *Mavili Çocuk* adlı tablosunu bitirir; müzik alanında Haydn, senfoni dalında klasik stilin başarılı örneklerini verir. Kaptan Cook çıktığı ilk dünya seyahatini sürdürür. Oksijen gazını ilk olarak, Priestley'den önce, Carl Wilhelm Scheele elde eder.

(1775)

• *Farklı İnsan Irkları Üstüne*

Aynı yılda Herder, *Dilin Kökeni Üstüne* adlı yapıtını yayımlar. Goethe tiyatro oyunu *Götz von Berlichingen*'le *Faust*'un ilk kitabını çıkarır. Schiller, Stuttgart'ta tıbba devam eder. Bir yıl sonra Goethe, mektup–roman örneği olan *Genç Werther'in Acıları*'nı ve *Clavigo* adlı dramını yayımlar. Yine aynı yıllarda Beaumarchais'nin bir tiyatro yapıtı olan *Sevilla Berberi* sahnelenir. Bu sırada Almanya'da Goethe ve Herder, *Alman Sanatı ve Biçimi Üstüne* adında bir gazete çıkarırlar. Asosiasyon psikolojisini kuracak olan James Mill dünyaya gelir. J. B. Basedow, *Philanthropinum: İnsan Dostları* adlı bir derneğin kuruluşunu Dessau'da gerçekleştirir. Herder'in *İnsanlığın Eğitimine İlişkin Bir Tarih Felsefesi* başlıklı yazısı yayımlanır. Pestalozzi, yoksullar için bir kurum oluşturur; bu bir tür kendi kendine yeterli olmaya çalışan, kendini ayakta tutan bir çalışma okuludur. Alman doğa filozofu F. W. Schelling dünyaya gelir. Voltaire, *Akıl Üstüne Bir Övgü Söylevi*'ni yayımlar. Romantik manzara resminin öncülerinden biri olan Caspar David Friedrich ve İngiliz ressam William Turner dünyaya gelir. Müzik alanında Haydn, kontrapunta tekniğiyle fuga üslübunda 6 tane yaylı çalgılar dörtlüsü için yapıt vermiş, daha sonra da ünlü *Veda Senfonisi*'ni tamamlamıştır. Yine aynı tarihte Gluck, İtalyan opera buffa'ya (güldürücü opera) karşı çıkmak üzere *Iphigenia Aulis'de* operasını besteler; bununla da ilk Fransız reformcu operayı yaratmış olur. Aynı yılda opera bestecilerinden François Adrien Boildieu dünyaya gelir; bu sıralarda Mozart beş keman konçertosu ile bir şarkılı oyun yazıp bitirmiştir. Bilim alanında L. Euler'in *Fizik ve Felsefenin Birkaç Konusu Üstüne Bir Alman Prensesine Mektuplar*'ı yayımlanır. Antoine Lavoisier, kimyasal süreçler yoluyla maddenin sakınımı ya da korunumu ilkesini ortaya koyar, böylece modern kimyanın temelleri atılmış olur. J. Pristley, amonyak ve oksijen gazını bu ilkeye dayanarak bulur; ayrıca asit ve baz özelliklerini de saptar. Alessandro Volta, elektrik yükü doldurulan piller üzerinde çalışır.

(1776)

• *Dessau'daki Filantropi (İnsanseverler) Enstitüsü Üstüne*

Aynı yıl içinde ABD'de *İnsan Hakları Bildirisi* yayımlanır. İngiltere'de Adam Smith, *Ulusların Zenginliğinin Doğa ve Nedenleri* adlı yapıtıyla İngiliz liberal ekonomi öğretisini temellendirir. Birkaç yıl sonra ABD bağımsızlığını ilan eder. Almanya'da Friedrich Maximilian von Klinger'in *Sturm und Drang* adlı tiyatro oyunu ile Alman edebiyatında aynı adı taşıyan edebiyat akımı ve dönemi başlamış olur. Herder, *Halk Şarkıları*'nı, Lessing ise *İnsan Soyunun Eğitimi Üstüne* adlı yapıtını yayımlar; yine aynı yıllarda II. Büyük Friedrich, *Alman Edebiyatı Üstüne*'yi yazar. Birkaç yıl sonra Herder, *İnsan Soyunun En Eski Belgeleri*'ni yayımlar. Tarihçi ve empirist filozof David Hume ölür. Ruhun yapısını beynin oluşumuna bağlamayı denediği bir yapıtı yayımlanır. J. Priestley'in *Madde ve Ruh Üstüne Araştırmalar'*ı çıkar. 1778'lerde Fransız filozof, ansiklopedist ve pedagog J.–J. Rouseau ile yine Fransız aydınlanmacı filozof, ansiklopedist ve ozan Voltaire ölür. Ölümünden kısa bir süre sonra David Hume'un *Doğal Din Üstüne Diyalog*'u yayımlanır; Lessing, dünyadaki tüm dinlerin aynı değerde olduğu tezini savunduğu dramatik bir şiir yayımlar: *Bilge Nathan*. Sensülaist filozof Etienne Bonnot de Condillac ölür. Resim ve heykel sanatında klasisizm temsilcileri sayılan Gainsborough, Fragonard, Canova önemli yapıtlarını verirler. Christian Daniel Rauch, romantik ressam Philipp Otto Runge ve Fransız ressam Jean Auguste Ingres dünyaya gelirler.

Müzik alanında ise Gluck ve Mozart yapıtlarıyla en önde gelmektedirler; bu arada L. Van Beethoven harika çocuk olarak parlamaya başlamıştır. Bilim alanında ise Kaptan James Cook üçüncü kez dünya seyahatine çıkar. Matematikçi ve doğa araştırıcısı Karl Friedrich Gauss dünyaya gelir. Kimyacı Lavoisier, yanma olayının oksijenle mümkün olan kimyasal bir işlem olduğunu ortaya koyar; böylece Phlogiston varsayımını yeniden gözden geçirme söz konusu olur; ayrıca oksijenin nefes alma yoluyla bedende yandığı öğrenilir. Buffon, *Doğanın Dönemleri* adlı yapıtını yayımlar; burada yeryüzü tarihini ele alır, tufana benzer pek çok afetin olduğuna değinir. Bu tufan öğretisinin yeniden ele alınması gereğini vurgular. Öte yandan bitkilerin seksüel sistemini ortaya koymakta büyük başarı gösteren tanınmış doğa araştırıcısı Carl von Linné ölür.

(1781)

• *Salt (Katkısız) Aklın Eleştirisi*

Bilindiği gibi Kant bu yapıtı ile rasyonalist bilgi kuramını yeniden ele alıp temellendirir; bilgiyi, uzay–zaman ve nedensellik ilkeleri aracılığıyla *a priori* ilkelere geri götürüp dayandırır. O zamana değin ilk kez Kant, felsefeye pekin ve sağın (genelgeçer ve exact) bilimsel bir yapı kazandırmayı denemiştir. Bu yıllarda Gotthold Ephraim Lessing ölür; büyük bir ozan, eleştirmen ve filozof olarak Alman yazınında doldurulamayacak bir boşluk bırakır. Eğitimci Pestalozzi, pedagojik bir programı serimlediği *Die Abendstunden eines Einsiedlers* ile bir eğitim romanı olan *Lienhard und Gertrud* adlı yapıtları yayımlar. Ünlü mimar ve ressam Karl Friedrich Schinkel doğar. Müzik alanına gelince klasik dönem Mozart'la sürmektedir; bu yıllarda onun *Idomeneo* ve *Saraydan Kız Kaçırma* operaları oynanır. Bilim alanına gelince, H. Cavendish hidrojen gazının özelliklerini (suda yandığını) ortaya koyar. Astronom Herschel, kendi yaptığı teleskopla Uranüs gezegenini ortaya çıkarır. Bu arada da, de Souffroy, buharlı gemiyle ilgili ilk başarılı denemeyi yapar.

(1783)

• *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Önhazırlık (Prolegomena)*

• *Schultz'un Töreler (Ahlak) Kuramına Giriş Denemesi Üstüne*

Aynı yılda J.–J. Rousseau, *İtiraflar*'ını, Herder ise *İbrani Şiirinin Ruhu Üstüne*'yi yayımlar; yine aynı tarihte M. Mendelssohn, Museviliğin aydınlanmacı ruhunu vurgulamak amacıyla *Kudüs ya da Musevilik ve Dinsel Güç Üstüne*'yi yazar. Resimde Johann Heinrich Füssi klasik eğilimde resimler, J. A. Houdon ise büstler yapar. Bilim alanında Laplace, mekaniğin diferansiyel denklemini formüle eder; determinist anlayışın en katı formlarıdır bunlar. Böylece gelecekteki bütün durumlar için geçerliliği olacak matematiksel ifadelerin bulunduğu öne sürülür. Watt çift devirli buhar makinesini yapar; bu çalışma ilk makinelerin kullanıma sokulmasına yol açar. Bilginin ve bilimin toplumsal işlevi üstünde duran, bilimin çeşitli konularına ilişkin araştırmalar yapıp yazılar yayımlayan matematikçi ve ansiklopedist Jean Baptise d'Alembert hayata gözlerini yumar. Yine aynı yılda matematikçi ve doğa araştırıcısı Leonard Euler ölür. Astronom Herscehl, güneş sisteminin hareketini ortaya çıkarır. Yine bu yıllarda sıcak hava aracılığıyla balonla yükseliş gerçekleştirilir; J. M. ile J. E. Montgolfier Kardeşler ilk kez balonla uçar.

(1784)

• *Dünya Yurttaşlığı Açısından Evrensel Bir Tarih Düşüncesi*

• *Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt* (Aydınlama, insanın kendi suçu yüzünden içine düştüğü aklının ergin olmayışı durumundan kurtulmasıdır.)

Beaumarchais, *Figaro'nun Düğünü* adlı güldürüsüyle Fransız toplumunu eleştirir. F. Schiller, *Kabale und Liebe* adlı sahne oyununu yazar. Resimde, Gainsborough tablolar yapmayı sürdürür. Goethe de sıcak hava ile havalandırılan balonla denemeler yapar. Kimyacı Claude Louis de Berthollet, klor gazının ağartıcı etkisini bulur.

(1785)

• *Ayın Yanardağları Üstüne*

• *Kitaplara Karşı Olan Tutumun Yasalara Aykırılığı Üstüne*

• *İnsan Irkı Kavramının Tanımı*

• *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*

Bu tarihte İngiliz gazetesi *The Times* kurulur. M. Mendelssohn'un Spinoza'nın panteizminden farklı bir Tanrı ispatını ele aldığı *Morgenstunden* (Sabah Saatleri) adlı yapıtı yayımlanır. Schiller, *Bir Ahlak Kurumu Olarak Sahne Sanatı'*nı yayımlar. Bilim alanında ise, Charles Augustin de Coulomb, elektrik ve manyetik güçlerin yasalarını bulur.

(1786)

• *Doğa Biliminin İlk Metafizik İlkeleri*

• *İnsanlık Tarihinin Başlangıcı Üstüne Tahminler*

• *Kendini Düşüncede Yönlendirmek Ne Demektir?*

1740'tan beri Prusya kralı olan II. Büyük Friedrich ölür; Goethe İtalya gezilerine çıkar; Schiller, *Don Carlos* dramını yazar. J. H. Bernardin de Saint–Pierre *Paul ile Virginie*'yi yayımlar; bu yapıt Napoléon Bonaparte'ın başucu kitabı olacaktır. Alman aydınlanma filozofu Moses Mendelssohn ölür; bu düşünür, Musevilerin eşit haklara sahip olması için çok çalışmıştır. Herder, Spinoza felsefesini konu alan *Tanrı Üstüne Bazı Konuşmalar*'ını yayımlar. Müzik alanında ise Mozart, *Don Giovanni* operasını icra ettirir. Lavoisier ve Berthollet, kimyanın ilk Nomenklatür'ünü, elementler listesini oluşturur. Yine aynı yılda ilk kez Mont Blanc'a tırmanılır. Astronomide Herschel, Uranüs gezegeninin iki uydusunu ortaya çıkarır.

(1788)

- *İnsan Bedeninin Felsefi Bir Tıbbı Üstüne*
- *Pratik Aklın Eleştirisi* (Bu yapıt, II. Kritik, *a priori* ve genelgeçer bir ahlak bilimini temellendirme denemesi olup, bu alanda gelmiş geçmiş en büyük yapıtlardan biridir.)

Goethe, *Egmont* adlı tiyatro yapıtını tamamlamış ve Schiller ile tanışmıştır. Schiller bu sırada, *Felemenk Birliğinin Çöküşünün Tarihi*'ni yazmıştır. Yine aynı yıl içinde Alman kötümserlik filozofu Arthur Schopenhauer dünyaya gelir. Ressam David, *Paris ve Helena* adlı tablosunu yapar; İngiliz ressam Thomas Gainsborough yaşamdan ayrılır. Müzikte Haydn ve Mozart ünlü senfonilerini yaratmaktadırlar. Bilim alanında ise Lavoisier otuz bir kimyasal element saptar. Bir yıl sonra Büyük Fransız Devrimi ve XVI. Louis'ye karşı genel bir ayaklanma başlar. Bastille kuşatılır, İnsan Hakları Bildirisi yayımlanır. Temel ilke şudur: İnsanlar arasında özgürlük, eşitlik ve kardeşlik egemen olmalıdır. Bu yıllarda Goethe'nin *Torquato Tasso* adlı tiyatro oyunu ve 8 cilt halinde yazıları, Schiller'in de *Sanatçılar* adındaki felsefi şiiri yayımlanır. Ateist ve materyalist Fransız filozofu Paul Henrich Holbach ölür. Schiller, Jena Üniversitesi'ne giriş konuşmasını yapar: *Evrensel Tarih Ne Demektir ve Hangi Amaçla İncelenir?* Yine aynı tarihlerde ünlü ressam Carl Gustav Carus ve Johann Friedrich Overbeck dünyaya gelir.

(1790)

- *Yargı Gücünün Eleştirisi* (Bu yapıt rasyonalist bir estetiği temellendirme girişimidir ve III. Kritik olarak tanınır.)
- *Katkısız (Salt) Aklın Her Yeni Eleştirisinin Kendisine Göre Yapıldığında Yararsız Olacağı Bir Buluş Üstüne, Mistisizm ve Onu İyileştirmenin Yolları Üstüne*

Aynı yılda liberalist ekonominin kurucularından Adam Smith ile ABD'li devlet adamı ve bilimsel araştırmacı Benjamin Franklin ölürler. Goethe, *Roma Ağıtları*'nı ve *Faust, Bir Fragment*'i yayımlar. Edmund Burke, Fransız Devrimi'ne karşı yazılar yazar. Goethe, bilimsel çalışmaları arasında *Bitkilerin Başkalaşması*'nı yayımlar. Müzik alanında ise Mozart, *Cosi Fan Tutte* operasını besteler. O zamana değin 25 piyano konçertosu bestelemiştir.

(1791)

- *Tanrı İspatında Her Türlü Felsefi Girişimin Başarısızlığı Üstüne*

• *Leibniz ve Wolff Döneminden Bu Yana Metafiziğin Gerçekleştirdiği Hakiki Gelişmeler Nelerdir?*

Fransa'da anayasal bir monarşi kurulur; bunu gerçekleştirenlerden biri olan Mirabeau ölür. Herder, *İnsanlık Tarihinin Felsefesi Üstüne Düşünceler*'ini, Schiller ise *Otuz Yıl Savaşlarının Tarihi*'ni yayımlar. Schadow ünlü mezar anıtını yapar; ressam Theodore Gericault dünyaya gelir. Mozart artık son yapıtlarını vermektedir; *Titus* operası, *Sihirli Flüt* operası ve sanki ölüme yaklaştığını hissettiği için yazmış olduğu ünlü *Requiem*'i (Ölüler için bitmemiş bir missa) bunlar arasındadır. Bu dinsel müzik, onun son yapıtıdır, genç yaşta hayata gözlerini yumar. Bu dönemde büyük kimya sanayiinin kurulduğunu görüyoruz. Luigi Galvani, elektrik gücünün kaslar üzerindeki etkisini araştırmış, Galvani akımları adını verdiği elektrik akımlarını bulmuştur. Goethe bu sırada optik üstüne araştırmalar yapar.

(1792)

• *Radikal Kötülük Üstüne* (Din'in birinci bölümü).

Ulusal Konvansiyon Fransa'da Cumhuriyet kurma hazırlıklarına girişir. Robespierre, çalışma hakkına ilişkin düşünceleri savunur. Yaradılışına uymayan şeylerin kuşkusuz en başında gelenlerden biri olan savaş karşısında Goethe, koruyucusu Weimar Dükü Karl August'un yanı sıra, Prusya orduları ve bunlara katılan öteki prenslik ordularının başında, Fransa içlerinde, Fransız devrimci ordularına (Sansculotte'lara) karşı savaşmak zorunda kalınca, bu büyük insan, yine de duruma egemen olmasını bilmiş ve kişiliğini bu alanda da göstermiştir. Savaşın getirdiği dayanılmaz sıkıntılara, yokluklara hiç ses çıkarmadan katlanmış ve en büyük tehlikelerden gözünü esirgememiştir. Önceleri büyük başarılarla düşman topraklarında ilerleyip, çok önemli yer ve kentleri ele geçiren Alman ordularının, başlarındaki büyük komutanların kararsızlığı yüzünden Valhim'de, sonun başlangıcı olan yenilgiye uğramasından sonra, düşüncesini soran subaylara Goethe, düşünceli ve dalgın gözlerle bakarak şu yanıtı vermiştir: *"Bugünden itibaren burada dünya tarihi yeni bir dönemin eşiğine ayak basıyor; sizler bir gün, biz o ânı yaşamıştık diyeceksiniz."* (Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus, und Ihr könnt sagen, Ihr seid dabeigewesen.) (Bugün burada, dünya tarihinde yeni bir çığır açılıyor...) Resim, müzik ve heykelde klasisizm egemendir; Haydn ve Mozart'ın etkileri bütün gücüyle

sürmektedir: Haydn, Beethoven'a hocalık yapmaktadır. İtalyan bestecisi Gioacchino Rossini dünyaya gelir.

(1793)

• *Katkısız (Salt) Aklın Sınırları İçinde Din*

• *Herkesin Birleştiği Ortak Nokta: Bu Kuramsal Olarak İyi, Ama Pratikte Hiçbir İşe Yaramaz*

Fransız Devrimi sürmektedir; Konvansiyon Meclisi teröre yönelir. XVI. Louis ve eşi Marie Antoinette giyotine gönderilir. Jacobinler Girondinlere üstün gelirler. Bütün borçlar affa uğrar, bu arada fiyatlar yükselir; Paris'te ekmek karneye bağlanır. Jacobinlerden Jean Paul Marat banyoda hançerlenerek öldürülür. İngiltere, Hollanda ve İspanya; Fransa'ya karşı Avusturya ve Prusya'ya yardım eder. İtalyan güldürü yazarı Carlo Goldoni arkasında iki yüze yakın komedi bırakarak ölür. Marquis de Sade, sadizm olarak tanınacak olan düşüncelerini *La Philosophie dans le Boudoir* adlı yapıtında dile getirir. Aynı yıllarda Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*; Schiller, *Über Anmut und Würde (Über Einklang von Trieb und Willen in der "Schönen Seele")* adlı yapıtlarını yayımlarlar. Sanatçı Canova, *Amor ve Psyche* adlı klasik üsluptaki heykelini yapar. Fransız Devrimi sanatçılarından olan J. L. David ise, *Öldürülen Marat* adlı tablosunu tamamlar. Aynı yıllarda Rus matematikçisi N. İvanoviç Lobaçevski dünyaya gelir; Fransız filozof ve doğa araştırıcısı Charles Bonnet ölür.

(1794)

• *Genellikle Felsefe Üstüne*

• *Ayın Zaman Üstündeki Etkisi Hakkında*

• *Dünyanın Sonu*

Danton'un asılmasını sağladıktan kısa bir süre sonra Jacobinlerden olan ve akıl dinine bir giriş olan *Yüksek Varlık Dini*'ni yazan M. Robespierre de bulunduğu mevkiden düşürülmüş ve idam edilmiştir. Çağın lirik ozanlarından en büyüğü sayılan André Chénier devrime karşı olduğu için asılmıştır. Goethe, Schiller ile dostluğunu ilerletir; aynı zamanda da bilimsel çalışmalarını sürdürür; dostuyla bitkilerin kökeni üstüne tartışmalar yapar. Fransız filozof ve matematikçi Antoine Condorcet de devrim kurbanlarından biri olarak cezaevinde ölür; Girondinlerden olan filozof, toplumsal ilerlemenin sınırsızlığına inanmıştır. En önemli yapıtı *İnsan Zihninin İlerlemelerinin Tarihsel Bir Tablosunun Taslağı*'dır. Aynı yıllarda

Almanya'da J. G. Fichte, *Tüm Felsefenin Ana İlkeleri*'ni yazar (Grundlagen der gesamten Wissen-schaftslehre); *"Ben"* idesini temele alan idealist bir felsefe geliştirir. 1794 yılında Jena'da felsefe profesörü oldu, 1799'da ateist olduğu suçlamasıyla bu üniversiteden çıkarılır; ama daha sonra Berlin Üniversitesi rektörlüğüne kadar yükselir. Johann Friedrich Blumenbach, bu yıllarda modern antropolojinin kuruluşunu hazırlar; İncil'e karşı olmak üzere farklı ırkların varlığından söz eder; insan soyunun kökünü karşılaştırmalı olarak araştırır. Modern kimyanın kurucusu olan Antoine Laurent Lavoisier de giyotinde can verir.

(1795)

• *Sürekli Barış İçin Felsefi Bir Tasarı*

Yeni Fransız Anayasası, Direktoryum'u kurar. Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre* adlı romanında kendi gelişimini anlatır. Schiller, önemli bir sanat teorisi olan *Über naive und sentimentalische Dichtung*'unu tamamlar; ayrıca, *İnsanların Estetik Eğitimi Üstüne Mektuplar*'ını yayımlar. Müzik alanında Beethoven, piyano ve keman konçertoları, Haydn ise Londra senfonileri ile ürünlerini vermeyi sürdürür.

(1796)

• *Felsefede Yeni Ele Alınan Dikkate Değer Bir Tutum Üstüne*

• *Yanlış Bir Anlamadan Doğan Farklı Bir Matematiğin Düzenlenişi*

• *Felsefede Bir Sürekli Barış Denemesinin Yeni Bir Sonucunu Duyuru*

Bu sıralarda Avrupa'da devrim savaşları sürmektedir: Babeuf, Direktuar'a karşı çıktığı için öldürülür. Fichte, *Doğal Hukukun Temelleri ve Bilim Öğretisinin İlkeleri*'ni yayımlar. Ortak duyu öğretisinin filozofu olan İskoçyalı Thomas Reid ölür. Resim alanında Goya, ürünlerini vermeyi sürdürür. Fransız bilimadamı Cuvier, ilk kez mamutu omurgalı hayvan olarak kabul edip, paleontoloji bilimini kurar. Gök mekaniği alanında Laplace, *Gezegenler Sisteminin Oluşumu*'nu yayımlar.

(1797)

• *Erdem Teorisinin İlk Metafizik İlkeleri (Ahlak Metafiziği),*

• *İnsanlık Adına Sözde Yalan Söyleme Hakkı Üstüne*

Yazın alanında büyük Alman ozan Heinrich Heine ile Fransız lirik şiirinin önde gelen ozanlarından Alfred de Vigny dünyaya gelir. Müzik alanında ise besteci Donizetti ve Franz Schubert doğarlar.

(1798)

• *Kitap Endüstrisi Üstüne*

• *Fakültelerin Çatışması,*

• *Pragmatik Açıdan Antropoloji*

Avrupa'da devrim savaşları sürmektedir; İngiltere, Avusturya, Rusya, Osmanlı İmparatorluğu, Napoli Krallığı ve Vatikan'dan oluşan koalisyon Fransa'ya karşı savaşmaktadır. Prusya bu sırada tarafsızdır. İşte bu yıllarda Napoléon Bonaparte'ın yükselişine tanık oluyoruz. Napoléon, Direktoryum'u yıkar ve ilk konsül olur. Aynı tarihlerde Fransız romancı Honoré de Balzac dünyaya gelir. Hölderlin, *Hyperion* adlı mektup–romanını yayımlar. Schiller, Weimar'a, Goethe'nin yanına yerleşir. Fransız filozof ve sosyolog Auguste Comte dünyaya gelir. Fichte, *Bilim Öğretisinin İlkelerine Göre Töreler Öğretisi Sistemi*'ni yazar. İngiltere'de Malthus, aşırı nüfusla ilgili ortaya çıkabilecek tehlikeleri önlemek amacıyla hızlı nüfus artışının sınırlandırılmasını savunur. Schelling, *Dünya Tini Üstüne* adlı yapıtını yayımlar. Fichte, Jena'daki ateizm eğilimlerine karşı kendi düşüncelerini dile getirdiği *Tanrısal Bir Dünya Yönetimine Olan İnancımızın Temeli Üstüne* adında yapıtı kaleme alır. Yine aynı yıllarda Herder, Kant'a karşı yazdığı *Salt Aklın Eleştirisine Metakritik* adlı yapıtı yayımlar. Schelling bir yıl sonra, *Bir Doğa Felsefesi Sisteminin İlk Taslağı*'nı çıkarır. *"Din, sınırsızlığın anlamıdır"* diyen Schleiermacher, *Din Üstüne* adlı yapıtını yayımlar. Resimde Goya, ününü klasik yapıtlarıyla sürdürürken, Fransız romantik ressamı Eugéne Delacroix dünyaya gözlerini açar. Sanatçı David de klasik üsluptaki yapıtlarını vermeyi sürdürür. Müzik alanında Haydn, senfoni ve oratoryalar, Beethoven ise senfoniler besteler. Cuvier, *Karşılaştırmalı Antropoloji'*yi kurar; Gauss, cebirin temel aksiyomlarını belirler. A. Von Humbolt, Orta ve Güney Amerika'ya araştırma gezilerine çıkar.

(1800)

• *Mantık*

Bu sırada Schiller önemli yapıtlar vermekte ve Goethe ile olan yakın işbirliğini sürdürmektedir. Herder, Goethe ve Schiller'e karşı bir edebiyat

dergisi çıkarır. Romantik ozan Novalis yaşama gözlerini yumar. Fichte, *İnsanın Belirlenimi*'ni ve *Kapalı Ticaret Devleti*'ni yayımlar. Schelling, *Transandantal İdealizm Sistemi*'ni, Schleiermacher de teoloji yazılarını topladığı *Monologlar*'ını çıkarırlar. İsviçreli pedagog Pestalozzi eğitimle ilgili çalışmalarını ve yayınlarını sürdürür. Resimde Goya, David ve Turner çok beğenilen yapıtlar ortaya koyarlar. Müzik alanında ise Boieldieu ve Cherubini operalarıyla; Beethoven ve Haydn ise senfoni, konçerto ve oratoryalarıyla başarılı verimliliklerini devam ettirirler. Herschel, güneş tayfındaki kızılötesi ışınları ortaya çıkarır. Alessandro Volta, elektrik akımı olayını (elektrik elementi) gerçekleştirir. Gauss, modern sayılar teorisi için yazdığı temel yapıtını yayımlar: *Disquisitiones Aritmeticae*, J. W. Ritter, morötesi (ultra–violet) ışınları ortaya çıkarır.

(1802)

• *Fiziksel Coğrafya*

Napoléon ömür boyu konsül seçilir. Aynı tarihte ozan Victor Hugo dünyaya gelir. Chateaubriand, aydınlanmaya karşı felsefesini *Hıristiyanlığın Ruhu*'nda dile getirir. Schelling, doğa ve tinin özdeşliği felsefesini geliştirdiği *Bruno ya da Şeylerin Doğal ve Tanrısal İlkeleri Üstüne* adlı yapıtını yayımlar. Resim sanatında Canova başarılı büst ve resim örnekleri verir.

(1803)

• *Pedagoji*

Alman ozanı ve filozofu Herder ölür. Beethoven ilk yaratma dönemi olan 1793'ten beri elliye yakın yapıt verir; bunlar arasında Patetik ve Ayışığı sonatları da bulunmaktadır.

1804 yılında aydınlanma döneminin büyük filozofu Kant ölür. Bu yıllarda artık Avrupa durulmaya başlamış gibi görünmektedir. Bonaparte'ın I. Napoléon olarak imparatorluğu ilan edilir. Avrupa ülkeleri kendi yapılarında yeni düzenlemelere girişirler. Fransa'da Napoléon'un hazırlatmış olduğu *Yurttaşlar Yasası (Code Civile)* yürürlüğe sokulur.

Kant Felsefesine İlişkin Notlar

I

Schopenhauer'in *Kant Felsefesinin Eleştirisi* adlı yapıtında da belirttiği gibi, *"Büyük bir zihnin yaratmış olduğu sistemdeki yanlışları ve eksikleri ortaya çıkarıp göstermek, o yapıtın değerini tam olarak ve ayrıntılı bir biçimde vermekten çok daha kolaydır."* Burada yapmak istediğimiz, buna benzer bir şey olacak. Immanuel Kant, felsefeye matematiksel bir kesinlik kazandırmak amacıyla çalışmış filozofların başında gelir. Bu anlayış, kendisine XVII. yüzyıl düşünürlerinden, Descartes, Leibniz ve Spinoza gibi filozoflardan devrolunmuş, miras kalmıştır; ama o, felsefeden daha çok metafiziği anlamaktaydı ve matematik kesinliği olan bir metafiziği kurmayı arzu etmekteydi. Kırk iki yaşındayken şöyle yazıyordu: *"Ne mutlu bana ki, bir metafizik tutkunuyum; ama sevgilim hâlâ pek yüz vermedi bana."* O günlerde Kant, *"Metafiziğin dipsiz uçurumlarından"* söz ediyordu, ama metafizik fırtınaların en büyüğüne kendinin neden olacağını kestirememişti. Matematiksel–bilimsel bir yapıya sahip olacak bir metafiziğe ulaşmak, başka bir deyişle, insanı baştan beri tüm yaşamı boyunca meşgul eden soruların yanıtlarını eksiksiz vererek onu yatıştırmak, her düşünürün olduğu gibi Kant'ın da varmayı amaçladığı en son noktalardan biridir. Her zaman ve her yerde geçerli olan evrensel doğruların elde edilmesi, ona göre, matematiksel işleyişin metafiziğin içine sokulmasıyla olanaklıdır. İşte bu açıdan Kant'a *"a priorizm'in filozofu"* da diyebiliriz; çünkü o, bilim, ahlak ve sanat alanlarında genelgeçer ve kesin *a priori* ilkelerin bulunup bulunmadığını araştırmış, bunun tek kaynağı olan aklı sorguya çekmiştir. Kant, "sağın ve pekin *(exact ve correct)* bilgiye, aslında içeriksiz ve doğa üstüne hiçbir şey söylemeyen, kendi içinde tutarlı matematik bilgiye ulaşmak için aklın yeterliliği nedir", "tüm deney malzemesi elden alınınca akılla ne başarılabilir" gibi sorulara yanıtlar aramış; insan, toplum ve dünyaya ilişkin sorulara aklın ne dereceye kadar doyurucu karşılıklar verdiğini ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Kant adı, *"transandantal felsefe"* diye adlandırılan felsefi etkinlik sistemine sıkı sıkıya bağlıdır. Descartes'ın *"Res Cogitans"*ından kaynaklanan transandantal idealizmin can alıcı noktası tözsel özne (düşünen şey) ile fonksiyonel özne (işleyen–eyleyen şey) arasındaki ayrımda bulunur. Bilginin *a priori* koşullarını ve kategorilerin

fonksiyonel bir bütünlüğünü, ayrıca bilginin bir nesnesi olarak nesnenin imkânını evrensel bir özneye bağlayan görüşünü Kant, bilindiği gibi Kopernicus'unkini andıran bir devrime benzetir. Çünkü eski bilgi kuramlarına göre bilgi, kendisini nesnesine dayanarak düzenler, bilgi elde etmek için nesnesine yönelir. Başka bir deyişle, nesneler bizim bilgimizle düzenlenirler ve bizde bulunan *a priori* bilgi ile biz nesneyi bize verilmeden önce bilinebilir kılarız; yani kendimizi nesnelerin içlerine koyarak, onların içine sokarak şeyleri *a priori* olarak biliriz. Böylece bilgi Kant'a göre hem temellendirilmiş ve hem de sınırlandırılmış olur. Temellendirilmiştir, çünkü bilgide *a priori* bir unsur vardır ve bu unsur bilgide iç–zorunluluğu kurar; sınırlandırılmıştır, çünkü bilgi nesnesinde daha önceden bulunmayan hiçbir şeyi özne bilemez. Buradan çıkan sonuç bilgimizin, fenomenlerin bilgisine dayanan bilgiden başka bir şey olmadığıdır, kendinde–şeyler hakkında hiçbir şey söyleyemeyiz. Bu *"şeyler" uzay ve zamanda* gerçek olarak var değildirler, çünkü uzay ve zaman, bizim kendileriyle, şeyleri bildiklerimizdirler, yani duyarlığımızın *a priori* formlarıdırlar; deneyden çıkarılamazlar, ama onların imkânı *a priori* olarak deneyde vardır. İmdi, her bilgi *deneyle* başlar, fakat tümüyle deneyden çıkmaz. Bilgi yetisi kullanılması zorunlu olan kategorileri işletir, görüye bağlı (sezişsel, anschauung) farklılığı sentetik bir biçimde düzenler ve *"a priori sentetik yargıları"* formüle eder. Bilindiği gibi, *"a priori sentetik yargılar"*, teorik fizik ya da matematik önerme tipine bir örnek oluştururlar; bunlar deneye başvurmaksızın ve anlama yetisinin yalın bir işleyişi ile 7+5=12' nin bir sentetik *a priori* yargı olduğu bilgisini ortaya koyarlar. Böylece fenomenler dünyasının bilgisinin geçerliği yasal güvencesini bulmuş olur. Duyarlık *(Sinnlichkeit)*, bu fenomenlerin bilgisine malzeme getirir; anlama yetisinin *(Verstand)* sentetik ilkeleri ve kategorileri de, bu bilgiye görkemli, gösterişli formunun zorunluluğunu ve genelgeçerliliğini (evrenselliğini) verir. İmgeleme yetisi ise *(Imagination)*, transandantal bir çözümleme aracılığıyla duyarlık ile anlama yetisi arasında bir bağ, bir bireşim oluşturur; kavrama bir içerik, görüye (doğrudan sezişe) bir aydınlık ve açıklık sağlar ve *"belirleyici yargı gücüne"* de bilinen nesneler üzerine onların hem evrenselliğini (kavram) ve hem de tikelselliğini (görü, sezgi) getirip yüklemesine izin verir. Belirleyici yargı gücü, nesnel bir bilgi; buna ters bir sürece boyun eğen, uyan refleksiyonlu yargı gücü ise, öznel bir kural sağlar. Başka bir deyişle Kant'a göre: *"Kavramlar algısız boş, algı kavramsız, kördür."*

II

Kant'ın çıkış noktalarından biri de dogmatizmi ve skeptisizmi yıkmaya yöneliktir: Bu yüzden o, *"Bilginin yerine inancı koydum,"* der. Ona göre, duyusal dünya, bilgimizin ve deneyimizin tek verisini oluşturur ve bilgi, duyunun verileri ve olgularıyla mümkün olur. Anlaşılır dünya ise, *"teorik bir yanılsama"*dan *(illusion)* başka bir şey değildir. Salt aklın gücü yanılsatıcıdır; anlama yetisinin ilkeleri, yukarıda da değindiğimiz gibi, numenler alanına değil, yalnızca fenomenler alanına uygulanabilir; buna da Kant, *"Transandantal Diyalektik"* der. Akıl kendi sınırlarını bilmek zorundadır; aklı sınırlamak demek, onun nesnelliğini gerçekleştirmek demektir. İki unsurdan oluşan bilgi, bir yandan duyusal dünya ya da fenomenler ile uzay ve zamana bağlanmıştır; öte yandan, anlaşılır dünya, kendinde şey ya da numenler olarak düşüncenin salt (katkısız) nesnesine bağlanmıştır. Bilginin kaynakları görü (seziş) ve kavramdır. Ama zihin, düşünce aracılığıyla biz, anlaşılır dünyanın bilgisine ulaşamayız. İmdi, uzay ve zaman, her türlü bilginin koşullarını oluştururlar; yani bir nesnenin nesnel gerçekliğe sahip olması için, onun uzay ve zamana yerleştirilmesi gerekir. Başka bir deyişle, uzay ve zaman, Kant'a göre, bütün empirik bilgilerin *a priori* formlarıdır. Kant bu konuyu I. Kritiğin, *"Transandantal Estetik"* ya da *"Duyarlığın Çözümlenmesi"* bölümünde ele alır. Bu iki unsur (uzay ve zaman) tarafından verilen tasarımlar kendi aralarında sonlu akıl tarafından bağlanırlar; ve bu işlem için de salt anlama yetisinin ilkeleri ya da *kategoriler* yardımcı olur. I. Kritiğin, *"Transandantal Analitik"* bölümünde ele alınan Kategoriler, doğruluğun sınırlarını çizerler ve bunlar bir tözün atributu değil, bir gücün ürünleridirler. Kategoriler, deney sayesinde ortaya konulmuşlardır, ama onu aşarlar; Nicelik, Nitelik, Bağıntı (İlişki) ve Kiplik gibi dört ana başlık altında toplanan bu temel kategoriler aynı zamanda yargı yetisinin sınıflarıdırlar da. Her sınıf, katkısız anlama yetisinin *a priori* temel kavramları olan, üç alt kategoriden oluşur: Nicelik: Birlik, Bütünlük, Çokluk. Nitelik: Gerçeklik, Olumsuzlama (Değilleme), Sınırlama. Bağıntı: Öz (Töz), Nedensellik, Karşılıklı olma. Kiplik (Modalite): Olanak (İmkân), Varlık, Zorunluluk. Analitik ve Diyalektik, Transandantal Mantığı kurarlar. Kant'a göre, aklın aslında pratik bir ereği, varmayı amaçladığı pratik bir hedefi vardır; akıl yapıp–etmeye ilişkin bir yetiye sahiptir. Eğer, ona göre, katkısız teorik akıl yanılsatıcı *(illusoire)* ise, katkısız pratik akıl yanılmazdır; çünkü o özgürlükle aynı şeydir ve kendi

kendisine, kendi otonomisinin (özerkliğinin) sınırlarını çizen, belirleyen kendi ahlak yasalarını verir. İnsanın (doğal) yapısında, düzensizliğe ve günah işlemeye yönelik doğal bir eğilim vardır: Bu eğilim bir tür ahlaksal bir bağımlılık ya da tutsaklıktır. İmdi özgürlük bize hitap eden, buyuran bir buyruk, kumanda eden bir komutandır; o, ahlaksal kuralın biricik varlık nedenidir. Akıl tarafından iradeye yüklenen yasa olan ödev, özgürlüğü tanımamızın bir biçimidir, bir yoludur. Ahlaksallığın bu kesin buyruğu, kategoriktir, mutlaktır, koşulsuz ve evrenseldir. Buradan bilindiği gibi, *"öyle davran ki, eyleminin maksimi iraden tarafından evrensel, genelgeçer bir yasa olarak gösterilsin"* kuralı çıkarılır; bu eylemin maksimi, varılacak hedef bakımından, kendinde bir ereğe sahiptir, bu erek düşünen, akıllı varlığın bir ereğidir. Buradan, *"İnsanlığa her zaman, kendinde ve bir başkasında, asla bir araç olarak değil, ama bir amaç olarak davranacak gibi eylemde bulun"* genel kuralı çıkmaktadır ki, Kant'a göre, böyle ideal bir dünyada, bu amaçlar (gayeler) cumhuriyetinde, *"Her yurttaş, hem yasa koyucu ve hem de bu yasaya boyun eğen, uyan kimse olacaktır."* O halde, *"Özgür ve akla uygun iradelerin cumhuriyetinde hem yasa koyan, hem de ona uyan bir kimse (yurttaş) gibi davran."* Doğal bakımdan düzensizliğe, karışıklığa ve günah işlemeye eğilimli olan insan, bu kesin buyrukları *(kategorik imperativ)* tam olarak, yetkin bir biçimde yerine getiremez; işte bu yetkin olmayıştan da dinsel çatışmalar doğar; Pratik Aklın genel ilkelerine böylece bazı postülalar bağlanmıştır: *"Tanrının varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü"*, Pratik Aklın kendi çabasının yararlılığını, onun kullanımının kaçınılmazlığını güvence altına alan postülalardır. İşte bu katkısız teorik aklın hiçbir geçerli kanıt sağlayamadığı bu konuda inanç (iman) kendisini başarıyla öne çıkarır.

Bilindiği gibi Kant, öte yandan da ereksellik ve güzellik kavramını çözümlemeye girişmiştir: Güzel, ona göre, kavramsız olarak herkesin genellikle hoşuna giden şeydir (kavramsız, ama evrensel olarak hoşa giden şey); güzellik, ereği olmayan bir ereksellikten. Ereksellik idesi, öznel bir değere sahiptir; teleolojik ilke, zihnimizin kuruluşuna, ruhumuzun yapısına tümüyle bağlı bir zorunluluk olup şu ilkeyi koyar: *"Hiçbir şey boşuna var değildir."*

III

Şimdi Kant'ın kritik sferine biraz daha yaklaşalım: Bilindiği gibi Kant, eleştiriden, mümkün deney alanının sınırlanmasını ve bu alanın dışına düşen problemlerin de ayrı tutulmasını anlar. Aklın bir tür ihtiyacından kaynaklanan ve yanıtlamak için yanıp tutuştuğu, her çareye başvurduğu bu problemlerden bazıları şunlardır: Evren, uzay ve zaman içinde sonlu mudur sonsuz mudur? Yalınlık ve bölünmezlik var mıdır yok mudur? Doğal nedensellikten ayrı özgür bir nedensellik var mıdır? Dünya zorunlu bir nedene sahip midir, yoksa o hiçbir nedeni olmayan kendinde bir şey midir? Bu sorular hem savunulabilen, hem de savunulamayan antinomiler, çelişkilerdir. Anlama yetisinden farklı olan akıl düzenleyici bir role sahip olup, onun *"ideleri"* birleştirici ilkelerdir; bunlar aklın kurduğu bilgileri yetkinleştirmek ve onları önceden birleştirmek için anlama yetisini zorlarlar. Ama aklın ideleri, kendi başlarına birer bilgi olma gücüne sahip değildirler, çünkü onlar mümkün hiçbir deneye karşılık olamazlar. Antinomiler, Aklın hipotezlerinin gerçek işlevinin –ki düzenleyiciliktir– unutulmasından kaynaklanırlar; başka bir deyişle, antinomiler, deney alanının içine taşınırlar ve gerçekte kendileriyle ilgisi olmayan bir kurucu rolüne bürünürler ya da onlar tam olarak yadsınırlar; çünkü fenomenlerin dünyası gerçeklik ile özdeşleşmiştir. İşte burada Eleştiri, deneyin toprakları içindeki fenomenlerin bilgisinin, duyuüstü gerçekliğin açıklanmasına yeltenmemesini kesin olarak istemiş ve fenomenleri bilgisi ile anlama yetisinin kategorilerinin yasa koyucu kullanımı sırasında Aklın anlaşılabilirliğinin zorunlu ve genelgeçerli olmasına bağlı bulunan düzenleyici idelerin gerçekliği arasında belirgin bir ayrımın varlığını vurgulamıştır. [Burada şu noktayı açıklamakta yarar vardır: Kant'ta, *"Kendinde–şey"* (Ding an sich)" ile, *"Noumen"* arasında bir ayrılık bulunur: *"Kendinde–şey"*, duyarlık *(Sinnlichkeit)* düzeyindeki bilinemeyen gerçekliktir; *"Noumen"* ise, anlama yetisi düzeyindeki bilinemeyen gerçekliktir.] İşte bu yüzden her ikisi de fenomen bilgisinin nesnel niteliğinin (özelliğinin) temeli olarak anlaşılamaz. Ben, Dünya ve Tanrı gibi kavramların durumu; anlama yetisinin yasa koymasını yönlendiren (yöneten) zorunlu ve öznel varsayımlar olarak anlaşılmalıdırlar.

Kant düşüncesine göre, insan zihni nesnelerin dayandığı temel ilkeyi, yani, '*Kendinde–şey*'i (Ding an sich) ya da '*Noumenon*'u bilemez; şeyleri ancak bize göründükleri gibi, birbirleriyle ve bizimle ilişkileri içinde bilebilir. Başka bir deyişle biz, bir şeyin niteliklerini doğru olarak kavrayabiliriz; ama bir şeyin kendisini hiçbir duyusal ya da zihinsel süreç

içinde kavrayamayız; '*Kendinde–şey*' bilme yetimizin sınırlarının ötesindedir. Kant sisteminde varılan en önemli sonuçlardan biri işte budur. Oysa Hegel, bu problemin çözümünü daha o zamanlar vermişti. Ona göre, eğer bir şeyin bütün niteliklerini biliyorsanız, o şeyin kendisini de biliyorsunuz demektir; geriye yalnızca bu şeyin bizim dışımızda var olması olgusu kalır ki, duyularımız bunu da bize öğrettiği zaman, '*Kendinde–şey*'in, Kant'ın o ünlü bilinemez dediği '*Noumenon*' alanının son kalıntısı da kavranmış olur. Ancak burada Kant'ın lehine sayılabilecek bir açıklama yapmamız gerekiyor: Doğrusu istenirse, Kant döneminde, doğa nesneleri ve olan bitenler hakkındaki bilgilerimiz o kadar bölük pörçük bir durumdaydı ki, filozofun, her biri üstünde pek az şey bildiğimiz bu nesnelerin gerisinde gizemli bir *"kendi başına şey"*in bulunabileceğini sanması mümkün olabiliyordu. Fakat o zamandan bu yana kavranılması olanaksız bu şeyler birbiri arkası sıra kavranılmış, çözümlenmiş, üstelik bilimin dev adımlarıyla aldığı yol sayesinde yeniden üretilmiştir. O dönemde olmasa bile, günümüzde artık hemen her şeyin yeniden üretilmesi, yaratılması söz konusu olabilmektedir. İmdi kendi ürettiğimiz, yarattığımız bir şeye elbette bilinemez bir şey diye bakamayız. Örneğin, XIX. yüzyılın ilk yarısında organik maddeler kimya için işte böyle birer sır dolu nesnelerdi. Oysa biz, şimdi bu organik maddeleri, kimyasal unsurlar aracılığıyla, organik süreçlerin yardımı olmaksızın, birbiri ardınca meydana getirmeyi öğreniyoruz. Modern kimyacılar, kimyasal yapısı bilindiği takdirde, herhangi bir cismi unsurları aracılığıyla sentez yapabileceğimizi söylüyorlar. Bugün artık proteinli yapay cisimler üretme aşamasına gelmiş durumdadır biyokimya sanayii. Yakın bir zamanda en yüksek organik maddeler olan albüminoidlerin yapıları ile ilgili elde ettiğimiz bilgiler sayesinde yapay albüminler üretmememiz için hiçbir neden yoktur, bu başarıldı mı giderek organik yaşam da üretilebilir. Son yarım yüzyıl o kadar hızlı adımlarla geçildi ki aşılan bu evreler çok kısa zamanları oluşturmuşlardır: Atom çağı, Uzay çağı derken günümüzde artık bilgisayar *(computer)* ya da bilişim çağını yaşanmaktadır. Acaba Kant bu günleri görebilseydi, bilgisayarların beceri ve başarıları karşısında bunların da bilinemez şeyler olduğunu ve *"Noumenon"* alanına ait olduklarını mı söyleyecekti? O, bugün yaşasaydı ne düşünürdü bunu bilmiyoruz, ama eğer bizler de *"Am Anfang war die Tat"* (Başlangıçta eylem vardı) önermesine yaslanacak olursak, insan eyleminin, güçlükleri, insan zihninin onları yaratmasından çok önce çözmüş olduğunu söyleyebiliriz.

IV

Bir bilim teorisi de sayılabilecek olan Kant'ın bilgi öğretisinin (Epistemoloji) kaynağında Hume'un empirizmi ve skeptisizmi ile Newton'un fiziği bulunmaktadır; bizce, Kant'ın bilgi öğretisi, Newton fiziğinin bu alandaki izdüşümünden başka bir şey değildir. Bu bakımdan Kant bir bilim filozofudur da; zaten kişiliğinde bir bilim filozofu için gerekli tüm koşulları da toplamıştır: Onun fizik ve matematikle uğraştığını biliyoruz. Ona göre; *"Bir bilimde ne kadar matematik varsa, o bilim o ölçüde gerçek bir bilimdir."* Bu sözü Kant'a söyleten doğrudan doğruya XVII. yüzyılın, XV. ve XVI. yüzyıllardan devraldığı matematiksel bir felsefe kurma girişimiyle kendini gösteren bir tutumun sonucudur. İşte Kant'ın yüzyılı, kendisinden önceki üç yüzyılın bu matematik hayranlığından henüz kurtulamamış ve sonuç olarak da aklın genelgeçer, evrensel, kesin ve pekin bir ürünü, göstergesi olan matematik yöntem, neredeyse her yere sokulmak istenmiştir; aklın bir tür nesnelleşmesi, somutlaşması olan matematik böylece Kant'ın çağında aklı bize gösteren bir ayna gibi anlaşılmış ve her şeyin onunla çözümlenebileceğine inanılmıştır; bu ise bir pan–matematizmden başka bir şey değildir. Kant, I. Kritiğinde *(Kritik der reinen Vernunft)*, her türlü bilgimizin deneyle başladığını söyler ve hemen ardından da şunu ekler: *"Evet, ama her şeyi, hatta deneyi de düzenleyen birtakım ilkeler vardır ki bunlar a priori, yani deneyden önce gelen temel ilkelerdir."* Bunlar zorunludur, evrenseldirler, yani tersi düşünülemez ve her yerde ve her zaman geçerlidirler. İşte insan zihninde bulunan bu birkaç sarsılmaz ilkeden bazıları şunlardır: Zaman, Uzay, Töz, Nedensellik... İnsan aklının ilkeleri olan bunlar yardımıyla biz deneyi, başka bir deyişle, bilginin konusunu kurarız. Yukarıda da değindiğimiz gibi Kant bu sonuca, Newton fiziğinin güzel matematik yapısı ve başarıları karşısında Leibniz'den uzaklaşıp, Newton'un etkisi altına girerek varmıştır. Newton fiziğinde de, her gerçek bilimsel kuramda olduğu gibi, her şey görelidir; ama bu görelilik (relatiflik), sonunda göreli olmayan iki temele gelip dayanmaktadır: *"Mutlak Zaman"* ve *"Mutlak Uzay"*. Yine bu fiziğin temel ilkelerinden biri maddenin, yani tözün değişmezliği ve öteki de nedensellik bağının sağlamlığıdır. Böylece birincisi ile şeylerin kaybolup gitmesi önlenmiş olmakta, sonuncusu ile de doğal yasa sağlanmış ve evrende görülen düzenin (mekanizm) bir açıklaması verilmiş olmaktadır. İşte Kant, Newton fiziğinin bu ilkelerini, aklın değişmez ilkeleri olarak

almış ve bunları, bilime buyuran, emir veren bir temel haline sokmuş, hatta bunu ahlak ve sanat alanında uygulamaya kalkmıştır. O, bilginin felsefesini yaparken, bilimin doğrudan doğruya kendisine bakarak, bilimde egemen olan ilkeleri (eğer varsa) ortaya çıkaracağı yerde, Newton'un, sarsılmaz olduğunu hiç de uzun uzadıya kanıtlamadığı ilkeleri, aklın ilkeleri haline sokmakla, doğru yolda yanlış adım atarak, aklın bir analizini yapmaya girişmiştir.

Peki bunun sonucu ne olmuştur? Bilindiği gibi Kant'ın ölümünden aşağı yukarı yirmi yıl kadar sonra, Eukleides–dışı geometriler kurulmaya başladı. İnsan düşüncesinin sınırlarının bu genişlemesinin Kant'ın bilgi öğretisi bakımından anlamı şudur: Kant'a göre uzay (mekân) aklın değişmez ilkelerinden biridir; uzayın bilimi ise geometridir. Bu niteliğiyle de geometri, tıpkı uzayın kendisi gibi sarsılmaz olacaktır. Burada sarsılmazlığı öne sürülen geometri ise Eukleides'in iki bin yıldan fazla bir zamandan beri biricik doğru ve geçerli olarak kabul edilen sistemidir. Eukleides–dışı geometrinin kurulması ile Eukleides sisteminin bu biricikliği ortadan kaldırılmış oluyordu. Böylece Eukleides geometrisine dayanan Newton fiziği, Newton fiziğine dayanan Kant felsefesi de bir sarsıntı geçiriyordu. Bununla birlikte Kant' tan sonra gelen Kantçı filozoflar, ustalarını kurtarmak için şöyle demişlerdir: Evet, Eukleides–dışı geometriler, gerçi Eukleides geometrisinin biricik geometri olmadığını göstermişlerdir, ama doğa için geçerli geometri yalnız Eukleides geometrisidir; çünkü fiziğimiz, mühendisliğimiz, teknolojimiz hemen her şey Eukleides geometrisine göredir. Evlerimiz, barajlarımız, demiryolu raylarımız, günlük yaşamda göze çarpan her şey Eukleides geometrisine göre yapılmıştır. Fakat günün birinde, XX. yüzyılın başlarında büyük bir fizikçi çıkıp evrenin yapısının da Eukleidesçi olmadığını öne sürdü; ona göre evrenin yapısı, Riemann'ın Eukleides–dışı geometrisine uygun bulunmaktaydı. Bunun üzerine yapılan astronomik gözlemler de bu büyük fizikçinin, Einstein'ın haklı olduğunu deneyle gösterince, Eukleides geometrisinin olduğu gibi, yapısı bu geometriye göre olan uzayın da evrenselliği, sarsılmazlığı ortadan kalkmış oldu. Eukleides geometrisinin ancak ufak, küçük boyutlar için doğru–geçerli bir yaklaştırmadan başka bir şey olmadığı böylece anlaşılmış oldu. Ama bugün hâlâ okullarda, günlük yaşamdaki uygulamalarda bu geometri sağladığı pratik yararlar nedeniyle kullanılmaktadır; zaten dünyamızda da küçük boyutlar söz konusudur. Öte yandan modern atom kuramları, çekirdek fiziği ve bunlardan önce XIX. yüzyılda kurulmuş olan

termodinamik de göstermiştir ki, evrende Newton'un ve Kant'ın öne sürdüğü gibi sıkı bir nedensellik de egemen değildir; daha doğrusu, evrende bir nedensellik vardır, ama bu biraz gevşek ve her alanda (atomaltı dünyası) sökmeyen bir nedenselliktir. Evrendeki nedenselliği sıkı bir nedensellik olarak göstermek, tıpkı geometride olduğu gibi, bir yaklaştırmayı tam doğru bir ilke gibi göstermek olur. Çünkü modern bilim de artık ortaya koymuştur ki, doğa yasaları birer istatistik, yani olasılık *(probabilite)* yasalarıdırlar. İşte o zaman Newton'un ve asıl Kant'ın sarsılmaz ilkesi olan nedensellik de sarsılmış olmaktadır; doğada tam anlamıyla egemen olan bir determinizmden söz edilememektedir artık. Kant'ın bilgi öğretisinin öbür sarsılmaz dediği ilke için de durum aynıdır. Böylece onun bilgi felsefesi, bilimin ilerlemesiyle yıkılmış oldu.

Kant'ın *a priorizm* tutkusuyla, yani onun *a priori* önermeleri ile deney arasında, birtakım çelişkiler vardır; örneğin, zamanın *a priori*'liğinde karar kılmak isteniyorsa, endüksiyondan uzaklaşmak gerekir; yok eğer endüksiyonun geçerliliğinde karar kılmak isteniyorsa o zaman da, zamanın *a priori*'liğinden vazgeçmek zorunluluğu vardır. *Kant'ın katı a priori ilkeler sistemi ile deney yoluyla elde edilmiş malzemenin endüksiyon aracılığıyla yorumu arasında bir bağdaşmazlık vardır.* Çünkü Kant, "deneyin verdiği malzemenin endüksiyonla yorumu sırasında bu yorumun insan zihnindeki ilkelerle (kategorilerle) çelişmesi halinde nasıl bir tutum içine girilecektir?" sorusuna, *"son söz hakkını ilkelere tanımakla,"* cevabını vermiştir. Oysa gerçekte, deney ile kurucu denen ilkeler (kategoriler) arasında çelişkilerin ortaya çıkması bilginin ilerlemesi bakımından kaçınılmazdır ve her zaman mümkündür; ve böyle bir durumda da *"empiri"* ile *"ratio"* arasındaki etkileşme üstünlüğü zaman zaman birinden ötekine geçebilir. Rasyonel ile empirik olan arasında bire bir bir karşılıklılık (tekabül), olumsal *(contingent)* bir karşılıklılıktır. Başka bir deyişle, doğa ile akıl arasındaki tekabül, bire bir karşılığı olma, olumsaldır ve insanın anlama yetisi yalnızca kendi sistemi ile doğada kavranabilir bir düzen kuramaz ve deney de salt rasyonel bir kaskatı sistemle yorumlanamaz. Kant, bilgi kuramının temel sorununu çözümlerken, bilimin analizini yapacağı yerde aklın analizini yapmaya kalkışmıştır. Kant, felsefecilerin yüzyıllık bir kusurundan kendisini tam olarak kurtaramamış ve bilime direktifler vermeye kalkmıştır. İmdi Kant'ın teorik felsefesi, yıkarak yapmaya yönelmiş bir felsefedir. Onun *Salt Aklın Eleştirisi*, bu görkemli kavramlar binası, artık günümüzde yalnızca tarihsel bir değer taşımakta, hele 19. ve 20. yüzyıl başlarında

yaşayan birçok bilginin sandığı gibi bir *philosophia perennis* sayılmamakta, yalnızca Batı uygarlığının zorunlu, ama aşılmış bir basamağı olarak alınmaktadır.

V

Katkısız (Salt) Aklın Eleştirisi, *"ortak aklın gizli yargıları"*nı gün ışığına çıkarmak, *Pratik Aklın Eleştirisi* de, kendisini, *"aklın bir olgusu"* olarak sunulan *özgürlüğün* zorunluluğunun kesinliği üstünde temellendirmek amacına yöneliktir. Kendinin nedeni olma kesinliği, koşullanmamış bir biçimde, rasyoneldir (akılsal), ama anlaşılır, zihinsel değildir (intellektüel). Ve bu *"iyi irade"* adı altında ortaya çıkar. Bu *"iyi irade"* kavramı ahlak olgusunun temellendirilmesinde kullanılır. Kant'ın ahlakı bu kesinlik üstüne kurulur. Formel bir ahlak ya da ne olursa olsun insanların uymak zorunda kalacağı empirik birkaç buyruktan soyutlama yaparak çıkarılmış kendisine uyulacak bir şey kurmak için, *özgürlüğün* ahlak olgusunun özü olduğunu ve ahlaksal eylemin, öznenin katkısız iradesiyle doğrudan doğruya belirleniminde bulunduğunu kabul etmek gerekir. Kant ahlakı çift başlık taşıyan bir formalizmden başka bir şey değildir: O, ahlak yasası için uygulamanın basit geçici eylemlerinin içeriğinden bir soyutlama yapar; ve özgürlüğün katkısız formunun eylemin ahlaksallığını belirlediğini kabul eder. Kant, dünyanın insana önerdiği farklı empirik amaçların arasında bir seçme yapmasını isteyen özgür iradenin özgürlüğü ile, bu amaçlar ve ahlaksallık arasında bir ayrım yapar: Özgürlük bir ahlaksallıktır; özgür irade ise *(libre artbitre)* ahlaki olmayı ya da olmamayı seçebilme gücüdür. Transandantal öznenin, evrensel bir özne olarak, iradenin kendisi tarafından doğrudan doğruya belirlenimi, ahlaksal bir yasa olan evrensel bir yasa değerine sahiptir; çünkü bu yasa, kendisi için istediğini zorunlu olarak herkes için istemeyi gerektirir, eğer onun kendinde bir nedeni olması isteniyorsa. Yasa koyucu form ile özgürlük birbirlerini karşılıklı olarak içerirler; yani birbirleriyle örtüşürler. *"Özgürlük"*, yasanın *"ratio essendi"si (bilgi nedeni)*dir; yasa da özgürlüğün *"ratio cognoscendi"si (birlik nedeni)*dir. İmdi ahlak yasası, aklın formuna göre zorunlu, eylemin formuna göre ise *"kesin buyruktur"*; ve ahlaki olarak davranmak demek, tek empirik, hareket ettirici güç olan ödev bilinci içinde hareket etmek demektir. Çünkü insan varlığı sağlıksız duygulanımlardan etkilenmiştir. Bu nedenle ahlak yasasına tek saygı ödev ile gerçekleşir. Töreler metafiziğinin

temellendirilişinde Kant, kesin buyruğun *(kategorik imperativ)* üç formüle ediliş biçimini verir: 1) *"Öyle davran ki, eyleminin maksimi doğanın evrensel yasasında bulunsun"*; 2) *"İnsan kişiliğine her zaman bir amaç olarak bak ve ona hiçbir zaman bir araç gibi davranma"*; 3) *"Erekler krallığında hem yasa koyucu ol, hem de yasalara uyan bir yurttaş gibi davran"*. Kant'a göre, yalnız insanın hakları ve ödevleri vardır; çünkü Tanrı'nın sadece hakları vardır, ama ödevleri yoktur.

VI

Kant felsefesinde öyle bir yere gelinir ki yaşam, transandantal felsefe için bir sorun oluşturur. Yaşam, hem bireysel ve örgütlü, hem de estetik yanıyla karşımıza çıkar. Estetik alanda sanatsal güzel ve doğal güzel söz konusu edilir. Burada bilgi belirleyici yargı gücü ile tikel olanı, evrensel aracılığıyla kavramamalıdır, ama tikel düşüncenin kendisinde genel olan bir kuralı bulup ortaya çıkarmalıdır. İşte *Yargı Gücünün Eleştirisi*, bireyselin bilgisi olan bu problemin çözümü ile uğraşır. Ne var ki Kant'ın öne sürdüğü çözüm çok karışıktır; o, transandantal ilke adını verdiği doğanın formel bir ereksellliğini benimser. Bu ilke ile *a priori* evrensel bir koşul tasarımlanmış olup, yalnız onun altında şeyler genellikle bilgimizin nesnesi olabilirler. Bu transandantal ilkenin işlevi, bilinemeyen deneyin ve empirik yasaların sistematik tutarlılığını düşünülebilir kılmaktır. Doğaya ve organik cisimlere (bitkiler ve organizmalara) uygulanan genel kural, ereklilik kavramı, bilginin düzenleyici bir ilkesinden başka bir şey olmayıp, refleksiyonlu yargı gücüne, fenomenler düzeni içinde herhangi bir yasa kurmaya izin vermeksizin, bir maksim sağlar. O, bilinecek nesnenin imkânını temellendirmez, ama yalnızca anlama yetisine, *"organik bir ürün"* olarak, *"şeylerin bambaşka bir düzeninden doğanın yalın bir mekanizminin düzenine"* tanıklık ediyormuş gibi bilgi içinde yol gösterir; bu düzene göre bilinemese de. Kant'ın ereklilik problemine, tarih felsefesi ile ilgili yazılarını eklediğini görüyoruz. III. Kritiğindeki düşüncelerinden çok farklı olan bir tarih felsefesi anlayışı ile Kant, Hegel'in *"Aklın Hilesi"* (List der Vernunft) temasını ondan önce işlemiş bulunmaktadır.

Kant öğretisi, kritik felsefe, transandantalizm (aşkıncılık) kritisizm, transandantal idealizm gibi çeşitli adlar alır. Onun öğretisi bir doğa metafiziğini (foronomi, dinamik, mekanik, fenomenoloji), bir töreler–ahlak–metafiziğini (hak, ödev, erdem), tarih felsefesini ve rasyonel dini

içermekteydi. Öğretisinin bir bilim teorisi ile bir ahlak teorisini de geliştirdiğini, ama bunların kısa zamanda eskidiğini söyleyebiliriz. Ancak yine de Kant Felsefesi'nin etkisi herhangi bir modern filozoftan çok daha derin olmuştur. Onun özgürlük öğretisi Fichte, Schelling ve Hegel gibi romantik filozofların idealist metafiziklerinin temelini oluşturmuştur; aynı zamanda onun sağlam kritik yöntemi de feda edilmemiştir. Yapıtının çok geniş sistematiği ve tek anlamlılıktan uzaklığı nedeniyle onun transandantal felsefesi çok farklı tipten transandantalizmlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bunlar arasında Marbourg Okulu, Fenomenoloji ile Heidegger ve de Yeni–Kantçılık sayılabilir. Onun sistemine dayanılarak bilimin yeniden temellendirilmesine ve varlık sorununun yeniden ele alınmasına girişilmiştir. 19. yüzyıldaki ahlak ve varlık kuramlarının ve bilimler teorisinin temelinde Kant felsefesi bulunmaktadır. Yine bir epistemolojinin önkoşulları hazırlanırken, onun felsefesine bir karşı çıkış olmak üzere, bütünleştirici felsefelerin de ortada boy göstermeye başladığına tanık oluyoruz. Ben'in ve Dünya'nın, Tin'in ve Doğa'nın uzlaştırılması açısından Fichte, Schelling ve özellikle de Hegel 19. yüzyıl felsefe sahnesinde rol almış olan filozoflar arasındadırlar. Schopenhauer, kendi felsefe sistemi olan İradecilik (Volontarizm) felsefesini, Kant'ın *"fenomenler"* ile *"kendinde–şeyler"* arasında yaptığı ayrım üstünde temellendirmiştir. Lotze'nin teleolojik idealizmi de büyük ölçüde Kant'a borçludur varlığını. Yine Kant düşüncesinin taşıdığı bazı psikolojik ve pragmatik öndeyişler, J. F. Fries, Liebmann, Lange, Simmel ve Vaihinger tarafından geliştirilmiştir. Daha yakın zamanlarda Almanya'da bir başka grup kritik yöntemi canlandırarak, metafizik ve psikoloji arasında sağlıklı, pekin bir bağlantı aramışlardır; bu grup arasında Cohen, Natorp, Riehl, Windelband, Rickert, Husserl, Heidegger ve E. Cassirer bulunur. Son zamanlara değin İngiliz ve Amerikan idealist filozofları arasından Caird, Green, Bradley, Howison ve Royce gibileri, Kant'ın felsefesini daha çok Hegel'ci bir gözle görmüşler ve yorumlamışlardır. Fransa'da Renouvier'nin Fenomenizm felsefesi de Kant'ın etkilerini taşır. Kant, bütün değişme ve gelişmelere karşın, felsefe tarihindeki yerini bugün de büyük bir başarıyla korumakta, her düşünürün kendisine zorunlu olarak başvurmak durumunda kaldığı bir uğrak görünümünü sürdürmektedir. Günümüzde onun düşüncelerine katılsın ya da katılmasın pek çok filozof ve bilimadamının Kant'ın görüşlerine başvurduklarına tanık oluyoruz. (K. R. Popper, B. Russell, J. Derrida, A. Einstein, W. Heisenberg ve Frankfurt Okulu filozofları). Burada son olarak

Hegel'in Spinoza için söylemiş olduğu bir sözün Kant için de geçerli olduğunu vurgulayarak yazımızı bitirelim:

"Filozof olmak isteyen herkes, önce Kantçı olmasını bilmelidir."

I

KATKISIZ (SALT: DURU) AKLIN ELEŞTİRİSİ

Birinci Basım İçin Önsöz

(1781)[1]

İnsan aklı bilgilerinin bir çeşidinde (türünde), sormaktan kaçınamadığı sorular yüzünden tedirgin olmak gibi, garip bir alın yazısına sahiptir; gerçi bu sorular aklın kendi yapısından çıkarlar, ama bunlara akıl yanıt veremez; çünkü bu soruların yanıtlanmaları insan aklının her türlü gücünü aşarlar.

İnsan aklının düştüğü bu çıkmaz hiç de onun suçu değildir. Akıl, deney sırasında kullanımı kaçınılmaz olan ve yine bu deney tarafından yeterli bir biçimde doğrulanıp garanti edildiği ilkeler ile yola çıkar. Bu ilkelerin yardımıyla da akıl –kendi yapısının yasalarıyla uygunluk içinde– daha uzak koşullara doğru durmadan yükselir. Ama sorunların böyle bir türlü son bulmaması nedeniyle de kendi işlerinin hep tamamlanmamış olarak kaldığını anlayıp, deneyde olanaklı her türlü kullanımı aşıp dışına çıkan, bununla birlikte de pek güvenilir göründükleri için sıradan insan aklının (ortak duyunun) uzaklaştığı ilkelere sığınmak zorunda bulunduğunu görür. Bu yüzden akıl kendisini öyle bir karanlığın ve çelişkilerin içine atmış olur ki, bunlardan gerçi akıl bir yerlerde gizli yanlışların üzerine yaslandığını, bu yanılmaları açığa çıkarmaksızın sezer; çünkü kullandığı ilkeler her türlü deneyin sınırları dışına çıktığı için, artık deneyin hiçbir başvurulabilecek denektaşını tanımaz olur. İşte sonu gelmeyen bu çatışmaların olup bittiği savaş alanının adına *Metafizik* denir.

Metafiziğe, bütün bilimlerin kraliçesi denildiği bir dönem oldu; gerçekten de olguya değil de eğilime bakıldığında, *Metafizik*, konusunun çok önemli olması nedeniyle bu şerefli başlığı tam olarak hak etmiştir. Ne var ki şimdi çağımızda onu bütünüyle hor gören yaygınlık kazanmış bir moda egemen; kovulmuş ve kendi başına bırakılmış bu soylu bayan da *Hecuba* gibi gözleri yaşlı sızlanmakta:

... modo maxima rerum,

Tot generis natisque potens...

Nunc trahor exul, inops.

(Ovidius, *Metamorphoses*)[2]

Dogmatiklerin egemenliği altında bulunduğu sırada, *Metafiziğin* başlangıçtaki gücü *despotça*ydı. Fakat yasaları henüz antik barbarlığın izlerini taşıdığı için bu Metafizik azar azar iç savaşlar yüzünden tam bir

kargaşa içine düştü; toprağı sürekli olarak işleyip kesin bir biçimde yerleşmekten nefret eden bir çeşit göçebeler halindeki septikler de, zaman zaman toplum birliği ile olan bağı parçaladılar. Bereket versin pek az sayıda olmaları nedeniyle de ötekilerin kopmuş olan bu bağı ve birliği, üzerinde birleştikleri bir plana göre olmasa bile, hep yeni baştan kurmayı denemelerine engel olamadılar. Gerçi son zamanlarda bütün bu çekişmelere insan zihninin belli bir *fizyolojisi* ile –ünlü Locke' unki ile– bir an olsun son veriliyormuş ve bu savların haklı olup olmadıkları da kesin bir sonuca bağlanıyormuş gibi göründü. Ama bu sözde kraliçenin doğuşu sıradan ortak bir deneyden türetiliyordu (Locke tarafından) ve bu yüzden de yersiz savları, haklı olarak, kuşkulu görülebilirdi; bununla birlikte kendisi için uydurulan bu soykütüğünün gerçekte yanlış olması nedeniyle yine de kendi savlarını, eğilimlerini sürdürüp duruyordu. Bu yüzden de her şey eskimiş, yıpranmış ve delik deşik olmuş dogmatizme yeniden düştü ve bundan kurtarılmak istenen bilim de yine hor görüldü. Bugün, bütün yollar (yöntemler) boş yere sınandıktan sonra –böyle olduğuna inanıldığı gibi– artık ortalığı, bilimlerdeki kaosun ve derin karanlıkların anası olan, tiksinti, bıkkınlık ve tam bir *kayıtsızlık* kaplamış bulunuyor; ama bunlar bu aynı bilimlerin, beceriksiz uğraşmaların karanlık, karmakarışık ve kullanılmaz bir hale getirildiği durumlarında, yakın gelecekteki bir değişim ile bir aydınlanmanın, bir yeniden doğuşun kaynağı, en azından bir başlangıç belirtisidir de.

Gerçekten de bu gibi araştırmalar ve soruşturmalar karşısında bir *kayıtsızlık*, bir *umursamazlık yaratmaya* kalkışmak boşunadır; çünkü bunların konusuna insan yapısı *ilgisiz kalamaz*. Bunun yanında, bunlara sanki *aldırmaz gibi görünenler* bile okul terimleri yerine popüler bir dil koyarak ne denli saklamak isterlerse istesinler, birazcık düşününce, sözde o kadar hor gördükleri metafizik savlara kaçınılmaz bir biçimde düşerler. Bununla birlikte, bütün bilimlerin çiçek açtıkları bir ortamda kendini gösteren ve eğer, edinilebiliyorlarsa, yani bilinmeleri mümkün ise, bilinmelerinden en az vazgeçilebilecek olan bilimlere karşı olan bu ilgisizlik, dikkat edilmeye ve üzerinde derinlemesine düşünmeye değer bir olaydır. İşte bilimlere karşı olan bu kayıtsızlığın bir hafiflikten değil de, kendini artık sözde bilgiler ile uzun zaman oyalamak istemeyen bir çağın olgunlaşmış *yargı gücünden*[3] ileri geldiği apaçıktır; bu, aklı, görevlerinin en zoruna, yani kendi kendisini öğrenmeye yeniden girişmeye ve haklı savlarını koruyan, ama buna karşılık temelsiz, pekin olmayan bütün haksız

savlarını ve ele geçirdiklerini zorbalıkla değil de, sonsuz ve değişmez yasaları ile geçersiz kılabilen bir mahkeme kurmaya, sorguya çekebilmek için, çağırmalıdır, bu sorgulama mahkemesi de *Katkısız Aklın Eleştirisi*'nden başka bir şey değildir.

Ancak bununla ben, kitapların ya da sistemlerin bir eleştirisini değil de, her türlü deneyden bağımsız olarak soluk alan aklın tüm bilgilerle olan ilişkisini, sonuç olarak da genellikle bir metafiziğin mümkün olup olamayacağı sorusunun çözümünü ve metafiziğin hem kaynaklarının, hem de genişliği ile sınırlarının belirlenmesini ve bütün bunların da ilkelere göre olduğunu, ilkelerden çıkarıldığını, yani genellikle aklın gücünün bir eleştirisini anlıyorum.

İmdi ben geriye kalan izlenecek bu biricik yola girmiş bulunuyorum ve bu yolda şimdiye değin deney dışındaki kullanımında aklı kendi kendisiyle çatışmaya ve bölünmeye düşüren bütün yanılmaları ve yanlışları ortadan kaldırmış olmakla övünüyorum. İnsan aklının güçsüzlüğüne sığınarak onun sorularından kaçmadım; tersine onları ilkelere göre ele alıp tam olarak bölümledim, özgül bir biçimde inceledim ve aklı kendisiyle anlaşmazlığa düşüren kesin noktayı bulup ortaya çıkararak bu soruları aklı bütünüyle tatmin edecek bir biçimde çözdüm. Gerçi bu sorulara, hiç de, dogmatizme gönül vermiş çılgın bir bilme tutkusunun bekleyebileceği türden bir yanıt vermedim; çünkü dogmatizmin böyle bir tutkusu, benim hiç anlamadığım, büyüsel elçabukluklarından başka bir beceri ile tatmin edilemez. Yalnız aklımızın doğal belirlenişi ve yapısı da, herhalde, konusu olarak böyle bir şeyi göz önünde bulundurmamıştır; ve felsefenin görevi de, bu arada, pek bir beğenilen, sevilen bir kuruntu, bir yanıltı ortadan kalksa bile, yanlış yorumlardan doğan aldanmayı *(illusion)* gidermektir. Bu yapıtta işi tüm ayrıntıları ile ele almayı kendime başlıca kaygı edindim ve bu ön uğraşımda çözülmeyen ya da en azından çözülmesi için anahtarı verilmeyen tek bir metafizik sorunun bulunmadığını söylemeye cesaret ediyorum. Gerçekten de katkısız (salt) akıl öylesine yetkin bir birlik sunar ki, eğer kendi yapısının karşısına çıkardığı bütün sorulardan tek bir tanesi için bile ilkesi çözümde yetersiz olsaydı, bu ilkeyi reddetmekten başka bir şey yapmazdı; çünkü bu ilke o zaman öteki sorulardan hiçbirine de tam bir güvenle uygulanamazdı.

Bunları söylerken, okurun yüz çizgilerinde, görünüşü pek bir kendini beğenmişçesine olan ve hiç de alçakgönüllü bulunmayan bu savlardan dolayı, hor görme ile karışık bir öfkeyi belli belirsiz görür gibi olduğunu sanıyorum; bununla birlikte bu savlar, örneğin ruhun yalın yapısını ya da

evrenin bir ilk başlangıcının zorunluluğunu göstermeye kalkışan o pek sıradan ve yaygın programların yazarlarınınkiyle karşılaştırılamayacak denli ölçülüdürler. Çünkü bu gibi kimseler, insan bilgisini, mümkün deneyin tüm sınırları dışına çıkararak genişletip yayma işinde kendilerine oldukça güveniyorlar, oysa ben bu işin tümüyle gücümü aştığını alçakgönüllükle itiraf ederim; bunun yerine ben, yalnızca aklın kendisi ve onun katkısız düşünmesiyle uğraşacağım. Ve bunların açık ve aydın bir biçimde, tam bir bilgisini de, kendimden öyle pek uzaklarda aramam gerekmiyor, çünkü ben onu kendimde buluyorum ve sıradan mantık da verdiği örnekle, aklın bütün yalın aktlarının (edimlerinin), tam ve sistemli bir biçimde sayılabileceğini bana gösteriyor. Ben burada yalnızca, deneyden gelen her türlü araç–gereç (malzeme) ve yardımdan yoksun kaldığımda, akıl ile hangi noktaya kadar varabilecek bir iş görmeyi umup umamayacağım sorusunu ortaya atıyorum.

Herhangi keyfi bir sanının değil de, aklın–bilginin kendi yapısının bize yüklemiş olduğu ereklerin her birine erişmek için gerekli yetkinlik ve tamlık ile yine bütün bu ereklerin hepsine birden ulaşmak için gerekli genişlik ve yayılım üzerine, yani eleştirel araştırmamızın konusu üzerine yeterince bir şeyler söyledim.

Araştırmamızın biçimi ile ilgili olan, *kesinlik* ve *açıklık* gibi daha iki şey var ki bunlar böyle çok duyarlı bir girişimi göze alan bir yazarda, haklı olarak, aranan esaslı nitelikler sayılabilir.

İmdi *kesinlik* (süjenin objeye kesinbilişte tam uygunluğu) ile ilgili olarak kendime şu yargıyı yasa edindim: Bu gibi incelemeler sırasında kanıların (sanıların) yerleşmesine hiç izin yoktur; içinde varsayıma benzer bir şeyler bulunan her şey yasaklanmış bir eşyadır ve bu ne denli ucuz olursa olsun satış konusu yapılmamalı ve bulunur bulunmaz da ona hemen el konulmalıdır. Gerçekten de *a priori* bir temeli olan her bilgi, bu niteliğiyle, kendisinin saltık olarak zorunlu sayılmasını istediğini bildirir; bu, bütün *a priori* katkısız bilgilerin bir belirleniminin, kesinbilişin ölçüsünün birliği ve de *apodiktik* –felsefi– her türlü kesinbilişin örneği olması gereken bir belirlenimin daha da çok istediği bir şeydir. Girişimimde bu açıdan başarılı olup olmadığım üzerine yargıda bulunmayı okura bırakıyorum; çünkü yazara yakışan şey, yalnız nedenleri göstermektedir, yoksa bu nedenlerin yargıçların üzerinde bıraktıkları etkiler hakkında bir yargı da bulunmak değil. Ancak hiçbir suçu olmadan nedenlerinin zayıflamasına yol açmamak için, birtakım yanlış anlamaları ortaya

koyabilecek olan yerleri, bunlar ikinci dereceden bir erek ile ilişkili bile olsalar, okurun bu noktadaki en küçük bir tereddüdünün ana erek bakımından yargısı üzerinde yapacağı etkiyi zamanında önlemek için, okuyucunun kendisi bu anlaşmazlıkları pekâlâ gösterebilir.

Anlama yetisi *(Verstand)* adını verdiğimiz gücü derinliğine incelemek ve kullanılışının sınırları ile kurallarını belirlemek için, benim Transandantal Analitik'in ikinci anabölümünde *"Katkısız Zihin (anlama yetisi) Kavramlarının Çıkarımı (dedüksiyonu)"* başlığı altında yapmış olduğum araştırmalardan çok daha önemli olan başka bir araştırmanın bulunduğunu bilmiyorum; beni en çok yoran da bu incelemeler olmuştur, ancak bunun boşuna bir yorulma olmadığını umarım. Biraz derine giden bu incelemenin iki yönü vardır. Bunlardan biri, katkısız anlama yetisinin konuları ile ilişkilidir ve anlama yetisinin *a priori* kavramlarının nesnel geçerliliği ile değerini göstermek ve anlatmak zorundadır; bundan dolayı da bu yön konum içinde esaslı bir yer alıyor. Öteki yön ise katkısız anlığının kendisini, dayandığı olanaklar ve bilgi yetileri açısından, dolayısıyla da öznel bakımdan incelemeyi göz önünde bulunduruyor; imdi benim esas amacım bakımından, çok büyük bir öneme sahip olmakla birlikte, bu tartışmalı inceleme yine de temelli bir şey değildir, çünkü bilinmesi gereken ana soru hep şu olmaktadır: Akıl *(Vernunft)* ve anlama yetisi *(Verstand)* deneyden bağımsız olarak, neyi ve nereye kadar bilebilir? Ve şu değildir: Düşünme yetisinin kendisi nasıl mümkün oluyor? Bu sonuncu soru, verilmiş bir etkinin nedenini aramak gibi bir şey olduğundan ve bu yüzden de kendisinde varsayıma benzer bir şey bulunduğundan –başka bir vesileyle gösterebileceğim gibi, gerçekte durum böyle olmamakla birlikte– burada ben kendime sanmak (bir kanıya bağlanmak) için izin verdiğimden, okuru da başka bir sanıda bulunmada sanki özgür bırakmışım gibi bir durum varmış gibi görünüyor. Burada okura bundan dolayı şunu anımsatmak isterim ki, eğer benim öznel çıkarımım beklediğim tam bir kanışı okurun kendisine edindiremezse, araştırmalarımın tek amacı olan nesnel çıkarım yine de gücünden bir şey yitirmeyecektir ve bunun için de 92. ve 93. sayfalarda söylediklerini saklı tutmak herhalde yeterli olacaktır.

Açıklığa gelince, okuyucunun önce, k*avramlardan çıkarılan diskürstif* (mantıksal) açıklığı ve bundan sonra bir de *somut görülerden (Anschauung)* (birden kavramaya ilişkin sezişlerden), yani örneklerden ya da somut açıklamalardan çıkarılan *sezgisel (estetik)* açıklığı istemeye hakkı vardır. Birincisiyle yeterince uğraştım. Bu tasarımın özü ile ilgiliydi; ama ikincisi

ile pek o kadar kesin olmayan bir biçimde, yeri ve gereği olmakla birlikte, yetesiye uğraşamamamın rastlantısal nedeni de oldu. Bu bakımdan çalışmam boyunca ne yapmam gerektiği konusunda sürekli bir kararsızlık içinde kaldım. Örnekler ve açıklamalar bana hep gerekli görünüyorlardı ve bu yüzden de bunlara gerçekten ilk tasarıda gereken yer verilmişti. Fakat hemen girişimimin büyüklüğünü ve kendime uğraşmayı ödev edineceğim konuların çokluğunu gördüm ve bu örneklerle açıklamaların yalnız kuru ve skolastik bir biçimde serimlenmelerinin bile yapıtımdaki konulara yeter bir genişlik ve yayılım kazandıracağını anladım, bu yüzden de popüler bakımdan zorunlu olan örnek ve açıklamalarla yapıtımı daha bir şişirmeyi uygun bulmadım; ayrıca bu çalışmanın yükü, sıradan halkın taşıması ve kullanışı bakımından, hiç de bir ölçü olarak alınmayacağı gibi, bilimin konusunu gerçekten bilenler için de okunacak şeyin basitleştirilmesi, kolaylaştırılması pek o kadar gereksinim duyulacak bir şey değildir. Kuşku yok bu kolay anlama her zaman hoşa giden bir şeydir, ama burada bizi amacımızdan biraz saptırabilirdi de. Rahip Terrasson, bir kitabın uzunluğunu ve büyüklüğünü, sayfalarının sayısı ile değil de onu anlamak için sarf edilmesi gereken zamanla ölçersek, pek çok kitap için, *bu kadar kısa olmasalardı çok daha kısa olacaklardı* denilebilir, diyor. Ama öte yandan, spekülatif bilginin çok yaygın bütünlüğünü, ama tek bir ilkeye bağlanmış olan bütününü kavramayı kendimize erek edinirsek, aynı hakla diyebiliriz ki, pek çok kitap bu denli açık olmayı istemeselerdi çok daha açık olacaklardı. Çünkü açıklığı ve aydınlığı (anlaşılırlığı) sağlamada yararlanılan ve katılan yardımcı araçların gerçi parçaları, ayrıntıları anlamada yararı dokunur, ama bu çoğu zaman bütünün görülmesine engel olur ve bunu da okurun bu bütünlüğü bir bakışta yeterince çabuklukla kavramasına izin vermeyerek yapar; bu yardımcı araçlar, kullanılan bütün parlak renkleri yüzünden sistemin düzenini ve yapısını saklarlar ve aynı zamanda tanınmaz hale sokarlar; oysa sistemin birliği, yeterliliği ve dayanıklılığı üzerinde bir kanıya varmak için ilk planda bilinmesi gereken de bu sistemin bütünlüğüdür.

Bana öyle geliyor ki, büyük ve önemli bir yapıtı, kendisine sunulan tasarıya göre tam ve sürekli bir biçimde gerçekleştirmeyi amaçlayan yazarın çabaları ile okurun kendi çabalarını birleştirmesi okur için hiç de zevksiz ve az çekici bir şey değildir. İşte burada vereceğimiz kavramlara göre metafizik, bütün bilimler arasında öyle bir düşünceyi gerçekleştirmeyi – hem de çok kısa bir zamanda ve az bir çaba ile, ona birlik halinde (ortak

olarak) bu görev verildiğinde– üstlenebilecek olan biricik bilimdir; öyle ki kendinden sonra gelenlere bunların hepsini, içindekilerini hiç çoğaltmadan, kendi görüşlerine uyarak didaktik bir biçimde düzenlemekten başka yapacak bir şey kalmaz. Çünkü metafizik, katkısız akıl *(reine Vernunft)* ile edindiğimiz her şeyin sistemli bir biçimde düzenlenmiş bir envanterinden başka bir şey değildir. Burada gözümüzden hiçbir şey kaçamaz, çünkü aklın bütünüyle kendisinden çekip çıkardığı, ortaya koyduğu bir şey ondan saklanıp gizlenemez; ama tersine, yalnız ortak oldukları ilke bulunur bulunmaz akıl bu şeyi kendisi ışığa çıkarır. Katkısız yalın kavramlardan, deneysel hiçbir şeye başvurmaksızın ya da belirli bir deneye götüren özel somut bir görü (seziş, Anschauung) bulunmaksızın, türetilen bu tür bilgilerin yetkin birliği, kendilerini genişletmek ve çoğaltmak bakımından üzerlerinde birtakım etkileri olmayan bu yetkin birlik, bu mutlak tamamlığı yalnız mümkün değil, zorunlu da kılar.

Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex.[4]

(Persius)

Katkısız –spekülatif– aklın böyle bir sistemini, *Doğanın Metafiziği* başlığı altında ben kendim sunmayı umuyorum ve bu sistem, elinizdeki *Eleştiri*'nin genişlikçe yarısı kadar bile olmayacak, fakat bununla birlikte içerdikleri bakımından bununla ölçülmeyecek denli zengin olacaktır. Ama elinizdeki bu *Eleştiri*, her şeyden önce, böyle bir metafiziğin imkânının kaynaklarını ve koşullarını gösterip serimlemek ve bütünüyle yabani otların sardığı bir toprağı temizlemek ve düzlemek zorundadır. Burada da okurumdan bir yargıcın sabrı ile yansızlığını bekliyor ve bu işte de bir yardımcının iyi niyetiyle, yardımsever çabasına güveniyorum; çünkü *Eleştiri*'de, sisteme temel olacak bütün ilkelerin serimi ne denli tam olarak gösterilmiş olursa olsun, bu sistemin tamam olması ve gelişmesi için, *a priori* olarak sayılmaları mümkün olmayan, ancak birer birer aranmaları gereken türetilmiş kavramların hepsinin edinilmesi gerekliliği ortaya çıkar; ve bunun gibi, *Eleştiri*'de nasıl kavramların bütün *bireşimi (Synthesis)* tüketildi ise, burada da aynı şeyin *çözümleme (Analysis)* bakımından da yapılması istenir: Bu da pek kolaydır ve bir iş olmaktan çok bir eğlencedir.

Geriye yalnızca baskıya ilişkin söyleyecek bir iki söz kalıyor bana. Bu basımın başlaması biraz geciktiği için, provaların yalnız yarısını görebildim; bunlarda birkaç dizgi yanlışına rastladım, ama 379. sayfanın,

aşağıda 4. satırındaki *skeptisch* (kuşkulu) yerine, *spezifisch* (özel, türsel), okunması gerekenden başkası anlamı bozmuyordu. Katkısız Aklın Anatomisi –sayfa 425'den 461'e değin– bir tablo halinde düzenlenmiş olup, *Thesis* (sav) ile ilişkili olanlar sol yanda, *Antithesis* (karşısav) ile ilişkili olanlar ise hep sağ yanda yer almaktadırlar; bunu da *thesis* ve *antithesis* kolayca karşılaştırılabilsin diye böyle düzenledim.

İkinci Basım İçin Önsöz

(1787)

Aklın kendi alanına giren bilgiler üzerinde yapılan çalışmalarda, bir bilimin sağlam yolunun izlenip izlenmediği varılan sonuca göre hemen anlaşılır. Pek çok hazırlıklar ve düzenlemeler yaptıktan sonra, amaca erişilir erişilmez bir çıkmaza düşülüyor ya da amaca varmak için birçok kez geriye dönmeye ve başka bir yol (yöntem) seçmeye mecbur kalınıyorsa eğer, yine aynı biçimde, ortak amaca ulaşmaları gereken ve işbirliği yapan bu kimselerin izleyecekleri yol hakkında uyuşmaları mümkün değilse, o zaman bu tür bir incelemede, henüz bilimin attığı sağlam adımın izlenmediğine ve bu araştırmaların da basit bir bocalamadan, el yordamıyla yürümeden başka bir şey olmadığına daima inanılır; ve şu nokta da açıklık kazanmış olur; hiçbir düşünlemede (refleksiyon) bulunmaksızın varılması arzulanan ilk hedefe ilişkin birtakım boş isteklerden vazgeçmek gerekse de bilimin yolunun olabildiğince ortaya çıkarılması akıl için büyük bir kazançtır.

Aristoteles'ten bu yana geriye hiçbir adım atmak zorunda kalmaması olgusu da göstermektedir ki *mantık*, çok eski zamanlardan beri bilimin bu sağlam yolunu izlemiştir; fakat öyle sanıyorum ki gerçekte bazı yapay ve gereksiz incelikleri veya serimlenişindeki çok açık bir belirlenimi bir yana atmak ya da açıklama biçimini daha aydınlık bir duruma sokmak gibi bilimin doğruluğuna değil de, ifade edilişindeki dilsel açıklığa dayanan çalışmalar bu mantığın iyileştirmesi olarak anlaşılmaz ve kabul de edilemez. Mantıktaki şaşılacak ve takdir edilecek bir başka yan da, onun şimdiye değin ileriye doğru da bir adım atmış olmaması ve sonuç olarak bütünlüğüne bakıldığında onun tamamlanmış ve kendi içine kapanmış gibi görünmesidir. Gerçekten de bazı modern düşünürler, örneğin farklı bilgi yetilerine (imgeleme, anlama), yani *Psikolojiye* ya da bilginin kaynağına, nesnelerin ve konuların farklılığına göre çeşitlilik gösteren farklı kesinlik (doğruluk) türlerine (Skeptisizm, İdealizm, vb.), yani *Metafiziğe* ya da önyargılara (boş ve yanlış düşünce ve inançlar ile bunların nedenlerine ve giderilmesi çarelerine), yani *Antropolojiye* ilişkin konuları mantığa katarak onu genişlettiklerini sanmışlardır; bu da onların bu bilimin (yani, mantığın) kendine özgü asıl yapısını nasıl yanlış tanıdıklarını göstermektedir. Oysa, kendi sınırları aşıldığında ya da birbirleri içine girdikleri zaman bilimler genişlemezler, fakat bozulmaya uğrarlar; imdi mantığın sınırları, bütün düşüncenin (bu düşünce ister *a priori*, isterse empirik kökenli olsun,

kaynağı ve nesnesi –konusu ne olursa olsun, zihnimizde doğal ya da arızi– geçici engeller bulsun bulmasın) yalnız formel kurallarını tam ve sağın (pekin) bir biçimde kanıtlayan ve ayrıntılarıyla ortaya koyan tek bir bilim tarafından çizilmiştir; işte mantığın böyle bir bilim olmasıdır ki onun sınırını kesin olarak belirleyip ortaya koymuştur.

Mantık çok önceden başarı ile kurulabilmişse eğer, bunu yalnızca konusunu belirli bir biçimde sınırlandırılmış olmasına borçludur; çünkü mantık, uğraşacağı alanı sınırlayınca, bilgiyi tüm konularından soyutlaması ve bu konuların aralarındaki tüm farklılıkları dikkate almaması mümkün ve hatta zorunlu olur; böylece de anlama yetisi *(Verstand)* bilgi alanında, mutlak olarak kendisinden ve kendisinin bilgiye vermiş olduğu formlardan başka bir şeyle uğraşmaz. Burada aklın yalnız kendisiyle değil de, nesnelerle ilgilenmesi durumunda doğaldır ki mantığın, bilimin sağlam ve pekin yoluna gitmesi elbette daha güç olurdu; işte bu nedenledir ki mantık, (bilime) bir hazırlayıcı *(propädeutik)* olarak, deyim yerindeyse, bilimlere girişi sağlayan holü oluşturur; ama bilgi sorununa gelince, bilgileri değerlendiren ve onlar hakkında yargıda bulunan bir mantık anlaşılır; ama bu bilgilerin elde edilişini ise, doğrudan doğruya, nesnel olarak asıl bu adı, yani bilim adını alan bilimsel araştırmalarda bulmak gerekecektir.

Bilimlerde *akıldan (Vernunft)* gelen bir şeyin var olması için, onlarda, deneyden bağımsız *a priori* bir yanın bulunduğunu bilmemiz gerekir; aklın bilgisi ise, ya nesneyi ve onun kavramını (ki, bir yerden verilmiş olması gerekir) belirlemek için ya da onu gerçekleştirmek için, nesnesi ile iki türlü ilgi içine girer. Bunlardan birincisi aklın *teorik bilgisi*, ikincisi de aklın *pratik bilgisidir.* İçerikleri ne denli geniş ya da dar olursa olsun, önce bunlardan her birinin *katışıksız* (salt, pür, saf) kısmını, yani aklın nesnesini bütünüyle *a priori* olarak belirlediği kısmı, yalnız bunu, öteki kaynaklardan gelenlerle (duyularla) karıştırmaksızın hemen ve en önce ortaya koymak gerekir; çünkü bu, daha sonra gelirlerinin arkası kesildiğinde, birikiminden hangi kısmın harcanabileceğini, hangi kısmın da elde tutulması gerekeceğini kestirmekten aciz kalacak denli elindeki her şeyi körü körüne sarf etmek gibi kötü bir ekonomiye benzer; bu her iki yanın *katışıksız* (saf) kısmı kullanılarak bilim yapılabilir ancak.

Matematik ve Fizik, konularını *a priori* olarak belirlemek zorunda olan aklın iki teorik bilimidirler; birincisinde akıl bu belirlemesini bütünüyle katışıksız, salt bir biçimde yapar; ikincisinde ise, hiç olmazsa, kısmen böyle

olur; ama burada aklın bilgi kaynaklarından başka bilgi kaynakları da göz önünde bulundurulur.

Matematik, insan aklının tarihinin geriye uzanabilen en eski zamanlarından beri, yapıtları karşısında hayranlık duyduğumuz Grek halkı döneminde, bilimin emin ve sağlam yoluna girmiştir. Fakat onun bu yola girmesinin, aklın yalnızca kendisini konu edindiği ve bu görkemli yolda yürüdüğü mantık alanındaki bu sağlam yöntemin bulunmasından, daha doğrusu onun kendi kendine çizilmesinden daha kolay olduğu sanılmamalıdır. Ben öyle sanıyorum ki Matematik –özellikle Mısırlılarda– uzun zaman bir emekleme dönemi geçirmiştir; fakat matematiğin yöntemindeki bu kesin değişiklik tek bir adamın başarısıyla sonuçlanmış ve onun mutlu düşüncesi ile başarılmış bir devrim olarak kabul edilebilir; öyle ki, bu adamın girişimi, izlenmesi gereken yolu artık gizli kalmamacasına ortaya çıkarmış ve bu alanda bilimin emin ve sağlam yolu bütün zamanlar ve sonsuz mesafeler (yani, her yer) için açılmış bulunmaktadır. Matematik yöntemde meydana gelen bu devrimin tarihine ilişkin, ki ünlü Ümit Burnu'nun keşfi kadar önemlidir ve bunu başaran mutlu ölümlü hakkında bize kadar gelmiş bir bilgi yoktur. Bununla birlikte Diogenes Laertius'un bize aktardığı bir söylentiye göre, genel kanı uyarınca, hiç de ispata ihtiyacı olmayan şeyleri kanıtlamaya kalkanlara, matematik ispatların en küçük unsurlarını bulmuş bir kimse olduğunu taslayan mucit özentileri denirmiş; bu da göstermektedir ki, yeni bulunmuş bu yolda atılan ilk adımla meydana gelen devrim, matematikçilerin gözünde, olağanüstü önemli görülmekte ve bu yüzden de unutulmaz bir olay teşkil etmekteydi. İki kenarı eşit olan bir üçgeni ilk kez çizen ve bu orantıyı ispatlayan ilk kimse –bu ister Thales, isterse bir başkası olsun– böylece kendi zihninde beklenmedik önemli ve aydınlık bir açıklamada bulunmuş oluyordu; çünkü bu kimse, gözlerinin önündeki şekli adım adım izleyerek düşünmenin ya da zihninde bulunan bu şekle ait kavramdan sanki onun özelliklerini öğrenecekmiş gibi bu geometrik şekle saplanıp kalmanın gerekli ve yeterli olmadığını anlamış ve fakat bu şekli düşündüğüne ve onu *a priori* kavramlar yardımıyla kurarak tasarımladıklarına göre, bilgisini elde etmek için, biçimlendirerek çizimini yapmak gerektiğini bulmuş oldu; bunu o, şeyleri yalnızca kavramlarına uygun bir biçimde ve zorunlu olarak içine girdikleri nesnenin şekillerine yükleyerek, kesin bir *a priori* bilme için yapıyordu.

Fizik ise, bilimin büyük ve verimli yolunu bulmada çok daha yavaş yol aldı; ancak bir buçuk yüzyıl sonradır ki büyük dâhi *Verulamlı Bacon*'ın usta

işi yapıtı *fiziği* kısmen bu yola doğru götürdü; kısmen diyoruz, çünkü zaten daha önceden bilimin izi üzerinde bulunuyordu *fizik*; bu yolun izlerini taşıyan o yapıt, matematikte olduğu gibi, düşünce biçiminde ani bir devrimle meydana gelecek olan buluşu (keşfi) uyarıyor ve hazırlıyordu yalnızca. Burada ben *deneysel (empirik)* ilkelere dayalı fizikten başka bir şeyi göz önünde bulundurmuyorum.

Galilei, kendisinin seçtiği belirli ağırlıktaki kürelerini artan bir hızla eğri bir yüzeyde yuvarladığında ya da *Torricelli*, önceden bilinen bir su sütununa eşit olarak düşündüğü bir ağırlığı havaya taşıttığında veya daha sonraki zamanlarda *Stahl*, yapısına bir şeyler katarak ya da çıkararak kireci madene (metale), madeni de kirece dönüştürdüğünde, bütün bunlar fizikçilerin (doğa araştırıcılarının) yolunu aydınlatan bir anlayış getirdiler.[5] Böylece doğa araştırıcıları, aklın yalnızca kendi planlarına (taslaklarına) göre ortaya koyduğu şeyi kavradığını ve aklın kendi yargılarının ilkeleriyle değişmez yasalar doğrultusunda ilerlemesi ve sorunlarını yanıtlamak için kendisini doğanın ellerine bırakmaktansa doğayı zorlaması gerektiğini anladılar. Başka türlü hareket edildiğinde, önceden tasarlanmış bir plana göre yapılmamış, rastlantısal gözlemlerle aklın aradığı ve gerekli olan zorunlu yasalara varılamaz. Akıl bir şey öğrenmek için, doğaya, bir yandan birbiri ile uyuşan görünüşlere *(Erscheinungen)* yasal geçerliği yalnızca kendisinin verebildiği ilkelerle, öte yandan da bu ilkelere göre düzenlediği deneylerle *(Experiment)* gitmek zorundadır; ancak akıl, öğretmeninin istediği her şeyi söyleyebilen bir öğrenci durumunda değil, tersine kendilerine yönelttiği soruları yanıtlamaya tanıkları zorlayan görevli bir yargıç durumundadır. Böylece *fizik* de düşünme biçimindeki o yararlı devrimi yalnızca şu buluşa borçludur; akıl kendisini doğaya yerleştirir, böylece de doğada aradığını (yanlış olarak doğaya yüklemeden) doğadan öğrenmek zorundadır, çünkü akıl bir başına hiçbir şey bilemez. Yüzyıllardır el yordamıyla aranıp durmaktan öte bir şey olmayan doğa bilimi (fizik), işte böylece bir bilimin güvenilir yoluna girmiş oldu.

Aklın kendi kendisinin öğrencisi olması gereken yerde, yalın kavramlarla (matematikteki gibi kavramların içgörüye –somut sezgiye, *Anschauung*– uygulanmasıyla değil) deneyden öğrenilenlerin tümü üstüne çıkan, bütünüyle dışa kapalı, spekülatif bir akıl bilgisi olan *Metafizik*'in, bir bilimin güvenilir yoluna girmede, yazgısı bugüne dek kendisine hiç de gülmedi; fakat o yine de bütün bilimlerin en eskisidir ve onlar her şeyi yok eden bir barbarlığın uçurumunda yitip gitseler, yok olsalar bile, metafizik

gene de ayakta kalırdı. Çünkü akıl (kendinde bulunduğunu öne sürdüğü) en sıradan deneyin onayladığı yasaları *a priori* olarak görmek istediğinde bile, metafizikte sürekli engellerle karşılaşır. Metafizikte, tutulan yol, istenilen yere götürmediği için, sayısız kez geriye dönülmek zorunda kalınır. Metafizik yandaşlarının kendi savlarındaki uzlaşmalarına gelince, metafizik henüz bu durumdan çok uzaktır, o daha çok bir savaş alanına benzer; öyle ki, metafizik gerçekte, savaş oyunlarında savaşçıların güç denemesi yaptıkları, fakat herhangi birinin hiçbir zaman en ufak bir alanı olsun ele geçiremediği ve zaferi üstüne sağlam, sürekli etkinlik kuramadığı bir savaş meydanı görünümündedir. Böylece metafizikteki yöneltinin (yöntemin) şimdiye dek yalnızca el yordamıyla yürütülen bir arayış olduğunda, daha kötüsü bunun yalın kavramlarla yapılan bir yoklama olduğunda hiç kuşku yoktur.

Öyleyse Metafizikte bir bilimin güvenilir yolunun henüz bulunamaması neden ötürüdür acaba? Yoksa bu yol olanaksız mıdır? Bu durumda doğa nasıl oldu da yorulmaz, durup tükenmez bir çaba ile aklın ilgilendiği en önemli işlerinden biri olarak bu yolu aramaya aklımızı yöneltti? Dahası, bilme tutkumuzun en önemli yönelimlerinden birinde bizi yalnızca terk etmekle kalmayıp, yanıltıcı hayallerle oyalayarak sonunda aldatan aklımıza güvenmek için niçin çok az nedenimiz kalıyor? Herhalde şimdiye dek yanlış bir yol tutuldu, öyleyse yeni arayışlarımızda ve sorgulamalarımızda öncekilerden daha şanslı olmayı ummak için acaba hangi işaretlerden (göstergelerden) yararlanabiliriz?

Şimdiki yeterli duruma ani bir devrimle gelmiş olan Matematik ve Doğabilimi (Fizik) örneklerinden kalkarak, bu bilimlere pek çok yararı dokunmuş düşünme biçiminin (yönteminin) değiştirilmesine ilişkin temel öğeler üstünde durup düşünmek ve akıl bilgileri olarak bu bilimlerin metafiziğe fazlasıyla benzemelerine dayanarak en azından bunlardaki yöntem değişikliğini taklit etmeyi denemek gerektiği kanısındayım. Şimdiye dek bütün bilgilerimizin nesnelerine uyması, objelerine göre düzenlenmesi gerektiği kabul ediliyordu; fakat bu varsayımda, kavramlarla *a priori* olarak nesneler üstüne kurup bir şeyler ortaya çıkartmak ve bu yolda bilgilerimizi genişletmek için bu ön dayanaktan hareketle yapılan her türlü deney boşa gitmiştir. Bu nedenle de bir kez daha objelerin bilgilerimize uyması kabulüyle metafizik güçlüklerde daha iyi ilerleyip ilerleyemediğimiz sınanıp denenmelidir. Bu, nesneler bize verilmeden önce onlar üstüne bir şeyler saptanması gereken *a priori* bir bilginin arzulanan

olasılığına daha uygun düşer. Aynı durum Kopernikus'un ilk düşüncesinde ortaya çıkar; şöyle ki Kopernikus, bütün yıldızlar kümesinin, gözleyicinin çevresinde döndüğünü varsayan gökcisimlerinin hareketlerine ilişkin açıklaması tutmayınca (geosentrik evren yorumu sökmeyince), o zaman yıldızları durağan bırakan ve onların çevresinde gözlemciyi döndüren varsayımının (helio–sentrik evren yorumunun) daha başarılı olup olmadığını denedi. İmdi metafizikte de objelere ilişkin *içgörü (Anschauung)* konusunda aynı şey denebilir. Bu içgörü (somut sezgi), eğer objesinin yapısına, özelliğine uyarsa, ondan hareketle *a priori* olarak bir şeyin nasıl bilinebileceğini bir türlü anlayamam; ama buna karşın eğer obje (duyuların objesi olarak) somut (iç)görü yetimizin, gücümüzün özelliğine uyarsa, bu bilmenin olanağını bütünüyle pek güzel tasarlayabilirim. Fakat, eğer bilgi olmaları gerekiyorsa bu içgörülerde durup kalamam, dahası, onları tasarımlar olarak nesne olan herhangi bir şeye bağlamak ve nesneyi tasarımlarla belirlemek zorunda olduğum için birini benimsemem gereken şu iki durumla karşı karşıya kalırım: Bu varsayımların ilkinde, kendileriyle bu belirlemeyi yaptığım *kavramların* da nesnelere uyduğunu kabul edince, *a priori* olarak bir şey bilme yolunda yine aynı güçlükle karşılaşıyorum; ikinci olarak da, nesnelerin ya da aynı cinsten olan nesnelerin yalnızca kendisinde (verilmiş nesneler olarak) bilinebildiği *Deney*'in bu kavramlara uyduğunu kabul ettiğimde, hemen bunun daha kolay bir bilgilenme olduğunu görüyorum. Çünkü gerçekten de deneyin kendisi, bir bilgi biçimi olarak daha nesne bana verilmeden önce kuralını kendimde bulduğum anlama yetisini gerekli kılıyor; bu durumda da *a priori* olarak ortaya koymak zorunda olduğum bu kural, kendisini *a priori* kavramlarda gösteriyor. Öyleyse deneyin her türlü nesnesinin bu kavramlara zorunlulukla uyması ve onlarla uyum içinde bulunması gerekir. Zorunlulukla da olsa yalnızca akılla düşünülen, fakat (en azından aklın onları düşündüğü kadar) deneyde hiç verilmeyen nesnelere gelince, onları tüm düşünme denemelerini (çünkü onların düşünülebilmesi gerekir) nesnelerle ilgili olarak, ancak onlara yerleştirdiklerimizle *a priori* bir biçimde biliriz; bu ise, kabullenip benimsediğimiz düşünüşe ilişkin yöntem değişikliği için benzersiz bir denektaşı olacaktır.[6]

İsteğine başarı ile ulaşan bu deneme, birinci bölümünde, kendisine uygun karşılıkların nesneler olarak deney dünyasında verilebildiği, yalnızca *a priori* kavramlarla iş gören Metafizik'e, bir bilimin güvenilir yolunu sağlar. Çünkü düşünme yöntemindeki bu değişikliğe dayanarak *a priori* bir

bilginin olanağı tümüyle açıklanabilir; dahası, deney konularının bütünü olan doğanın temeline *a priori* yasalar yerleştirilebilir ve bu yasalarla da yeterli kanıtlamalar sağlanabilir; oysa bütün bunlar, bu iki şey, şimdiye dek süregelen çalışma biçimine göre olanaksızdı. Ama Metafiziğin birinci bölümündeki *a priori* bilme yetimize ilişkin bu çıkarımdan Metafiziğin tüm amaçları için tuhaf ve görünüşte çok tehlikeli bir sonuç olarak ikinci bölümde sanki bilme yetimizle mümkün deney sınırlarının ötesine hiçbir zaman geçemeyiz gibi bir önyargıya varılır; oysa bu bilimin esas işi budur. Bizce bilinmeyen, fakat kendileri için gerçek olan, kendinde–şeylere değil, ama yalnızca görünüşlere (fenomenlere) yönelen *a priori* akıl, bilgimizin bu ilk değerlendirme sonucunda ortaya çıkan doğruluğunu burada bir karşı kanıtlama deneyi ile ortaya koyuyor. Çünkü bizi zorunlulukla deneyin ve tüm görünüşleri sınırları dışına çıkmaya yönelten bu *koşulsuz olan*'ı akıl, kendinde–şeylerde zorunlulukla ve bütün koşullara ilişkin her türlü haklılığıyla koşullar dizisini tamamlamak için ister. Diyelim ki deney bilgimizin, kendinde–şeylerle olan nesnelere uygunluğu kabul edildi, burada koşulsuz olan *çelişmeye düşülmeksizin* düşünülemez; buna karşın, bize verildikleri gibi olan şeylere ilişkin tasarımımızın, bu kendinde–şeylere *(Ding an sich)* uymadığı, ama daha çok görünüşler olan nesnelere uyduğu kabul edilirse, onlar bizim tasarım biçimimize uygundurlar demektir ki, artık burada *çelişme kalkmaktadır*; bundan ötürü koşulsuz olanın bizim kendilerini tanıdığımız (bize verilen) şeylere değil, bizim tanımadığımız kendinde–şeylere ilişkin olması gerektiğinden, buradan, başka yalnızca deneme için kabullendiğimizin temellendirildiği anlaşılır.[7] Spekülatif aklın bu duyular-üstü alandaki her türlü işleyişi (ilerleyişi) engellendikten sonra artık bize şunları yapmak kalıyor; aklın pratik bilgileri alanında koşulsuz olana ilişkin aşkın *(transandant)* akıl bilgilerini belirleyecek verilerin bulunup bulunmadığını araştırmak ve böylece metafiziğin isteğine uygun olarak, yalnızca pratik amaçlarda mümkün olan *a priori* bilgilerle her türlü mümkün deneyin sınırları ötesine geçilip geçilemeyeceğini denemek. Bu türden bir çalışma (yol, yöntem) izlerken, spekülatif akıl bize böyle bir genişleme için hep boş bırakmak zorunda kaldığı en dar alanı (Metafizik alanı) sunar; eğer yapabilirsek bu alanı pratik verilerle doldurmakta serbestiz, hatta akıl bizi bunu yapmaya çağırmaktadır da.[8]

Spekülatif katkısız akla ilişkin bu eleştirinin böyle bir denemedeki işlevi de, metafiziğin bugüne dek sürüp gelen çalışma yöntemini değiştirerek, onda geometrici ve fizikçilerin (doğa araştırıcılarının) örneğine benzer

bütünü kuşatan bir devrime girişmektir. Bu *Eleştiri* izlenecek yöntem üstüne bir araştırma olup, bir bilim sistemi değildir. Fakat yine de o, bilimin bütün bir taslağını hem dış sınırları yönünden, hem de iç yapısı ve kuruluşu bakımından belirlemeyi amaçlar; çünkü katkısız spekülatif aklın, düşünme için çeşitli nesneleri seçmede değişik biçimlere göre kendi özel gücünü ölçebilmek, ortaya sorunlar koymada da sahip olduğu değişik yanları bir bir sayabilmek ve böylece metafiziğin bir sistemi için tam bir taslak çizebilmek ve bunları yapma gerekliğini bulmak türünden kendine özgü özellikleri vardır. Çünkü bu özelliklerden ilkinde, *a priori* bilgide düşünen öznenin kendinden sağladıklarından başka hiçbir şey nesnelere katılmaz. İkinci özellikte ise, salt (katışıksız) spekülatif akıl, bilgi ilkelerinden ötürü bütünüyle sınırlanmış ve kendi başına bulunan bir birliktir. Bu birlikte her öğe, tıpkı organik bir yapıdaki bütünün diğerleri, ötekilerinin de bütün için bulundukları gibi bir durumda bulunmaktadır, ayrıca burada, bütün katkısız akıl kullanımına ilişkin *genel* ilişkide ele alınmayan hiçbir ilke *bir tek* ilişkide güvenle kabul edilemez. Böyle olduğu için de metafiziğin, nesnelerle ilgilenen (çünkü *mantık* yalnızca genel olarak düşünmenin formlarıyla ilgilenmektedir) başka hiçbir akıl biliminin sahip olmadığı, az bulunur bir şansı vardır; metafizik yalnız eleştiri tarafından belirlenen kullanımına ilişkin ilkeler ve sınırlandırmalarla iş gördüğü için, bu Eleştiri ile bir bilimin güvenilir (pekin) yoluna girdiğinde kendine ait bilgilerin tüm alanını bütünüyle kuşatabilir, yapıtını tamamlayabilir ve hiçbir zaman çoğalmayan bir temel disiplin olarak gelecek kuşakların istifadesine (kullanımına) sunabilir. Bu nedenle bir temel disiplin olarak metafizik, bu bütünlüğe ulaşmaktan sorumludur ve onun için şöyle söylenebilir:

Nil actum reputans, si quid superesset agendum.[9]

Böylece, Eleştiri ile arındırılmış, belirgin sürekli bir duruma getirilmiş bu metafizik sisteminin gerçek değerinin ne olduğu, bizden sonra geleceklere nasıl bir hazine bırakmış olduğumuz ve onlara ne gibi bir hizmette bulunduğumuz sorulabilir. Bu yapıta aceleci ve kısa bir göz atanlar, onun bize kazandırdığı yararın olumsuz olduğu gibi bir sonuca varacaklar, yani spekülatif akıl ile deney sınırlarının dışına çıkmak cesaretini bulamadığımızı göreceklerdir, bu da gerçekten yapıtın kullanılabilirliği (yararlılığı) ile ilgili elde edilen ilk kazanç olacaktır. Fakat spekülatif aklın, deney alanının sınırları ötesine çıkmak üzere yapmış olduğu boşuna çabalamalarında dayandığı ilkelerin aklın kullanımını genişletmediği, yakından bakıldığında, daralttığı görülünce Eleştiri'nin

yalnız olumsuz yanı değil, ama olumlu değeri de hemen anlaşılır, bu ilkelere, duyu dünyasının sınırı dışına çıkılacağı sanısını vererek, aklın bu alandaki katkısız pratik kullanımını gerçekten engellemektedir. Bunun için spekülatif aklın sınırını belirleyen bir eleştiri, kuşkusuz bu nedenle, olumsuz bir sonuç verir, ama aklın zorunlu olarak pratik bir kullanılışı, ahlaksal bir kullanılışı olduğuna ve bu yüzden de duyu dünyasının dışına çıkmaktan kaçınılamayacağına inanılınca, Eleştiri'nin çok önemli ve olumlu bir kazancının daha olduğu da ortaya çıkmış bulunur. Çünkü bu Eleştiri, spekülatif aklın kendi sınırlarını belirlemekle aklın pratik kullanılışını tehlikeye sokan, hatta yok eden engeli de aynı zamanda ortadan kaldırmış olur; gerçekte aklın bu pratik alandaki kullanılışı spekülatif aklın yardımına gereksinim duymaz; ne var ki kendi kendimizi çelişkiye düşürmemek için onun (aklın) karşı koymasının da önü alınmalıdır. İşte *Eleştiri* bu karşı koymayı kaldırmakla ve aklı pratik alanda kullanarak duyularımızla bildiklerimizin üstüne yükselmeyi olanaklı kılmakla bize olumlu bir hizmette bulunmuş oluyor. Polislerin temel görevleri, asıl işlerinin şiddet olaylarına kapıyı kapatarak, yurttaşların birbirlerine saldırmalarını önlemek ve bu sayede de, herkesin güvenlik ve barış içinde rahatça iş ve güçlerine bakmalarını sağlamak olduğuna göre, bunların görevi yalnızca önlem almaya ve yasaklamaya ilişkindir, diyerek polis güçlerinin olumlu bir hizmeti olduğunu yadsımak ne ise, Eleştiri'nin bize sağladığı olumlu yararı yadsımak da aynı şey olur. Böylece, Eleştiri'nin Analitik kısmında aşağıdaki konuları kanıtlamış bulunuyoruz: Uzay ve zaman duyusal sezişimizin (içgörümüzün; Anschauung) yalnızca formlarıdırlar ve bundan ötürü de fenomen olarak şeylerin varoluşunun tek koşullarıdırlar; öte yandan, şeylerin bilinmesine ilişkin unsurların ve bunun sonucu olarak da anlama yetisinin öteki kavramlarının bilgisine, bunların karşılıkları olan bir duyusal–sezgi (bir içgörü) ile birlikte verilmedikçe sahip olamayız, yani, hiçbir nesneyi kendinde–şey *(noumenon)* olarak bilemeyiz; ama yalnızca onu duyusal sezginin nesnesi, yani fenomen olarak bilebiliriz. Burada hemen, aklın mümkün spekülatif tek bilgisinin ancak deneyin yalın nesneleri ile sınırlandırılacağı, onlara bağlı kalacağı sonucu çıkacaktır. Bununla birlikte şu noktaya, çünkü burada daima itiraz edilecek bir nokta vardır, işaret etmek gerekir, bu aynı nesneleri özleri (yani, ne iseler o olmaları) bakımından bilemesek de en azından kendinde–şeyler *(Ding an sich)* olarak düşünebiliriz.[10] Çünkü bu başka türlü tasarlandığında, bir fenomenin (ya da görünüşün) onu gösteren olmaksızın var olduğunu

söylemek gibi saçma bir önermeyle karşılaşırız. Şimdi *Kritiğimiz* tarafından zorunlu bir biçimde yapılan, deneyin nesneleri olan şeylerle kendinde–şeyler olarak bu aynı şeyler arasındaki ayrımın hiç yapılmadığını farz edelim, o zaman nedensellik ilkesi ve bunun ardından da, şeylerin belirlenimindeki (determinasyon) doğal mekanizm, genellikle etkileyici–nedenler olarak *(causes efficientes)* kabul edilerek bütün şeylere mutlak bir biçimde yaygınlaştırılmak zorunda kalınacaktır. Bu durumda aynı varlık, örneğin insan ruhu üzerinde söz edildiğinde onun istencinin (irade, isteme) özgür olduğunu, ama aynı zamanda da fizik zorunluluğa bağlı bulunduğunu, yani özgür olmadığını pek açık bir çelişkiye düşmeksizin söyleyemem; çünkü yargıda bulunan bu iki ifadede (önermede) de ruh kavramını aynı anlamda, yani genel olan bir şey gibi (kendinde bir şey olarak) aldım ve önceden bir eleştiri yapmaksızın da onu başka bir anlamda kullanamazdım. Fakat, *Eleştiri* bize bir nesnenin iki ayrı anlamda alınabileceğini, yani o şeyin hem fenomen (görünen şey), hem de kendinde–şey olarak düşünülebileceğini öğretmede yanılmıyorsa, eğer anlama yetisinin kavramlarından yaptığı çıkarım doğru ise, sonuç olarak da, eğer nedensellik ilkesinin uygulanışı yalnız şeyler birinci anlamında alındığında yani onlar deneyin nesneleri olduklarında mümkün bulunuyorsa ve bu şeyler ikinci anlamda, yani kendinde–şeyler olarak kabul edildiğinde, bu kavramlara bağlı değilse, o zaman yukarıda açıkça çelişki olacağını gördüğümüz savı hiçbir çelişkiye düşmeksizin düşünebilirim; çünkü bu durumda, aynı istenci (iradeyi) fenomenler düzeni içinde, yani görünür eylemler alanında (olgular dünyasında), doğanın yasalarına zorunlu bir biçimde bağlı olarak düşünebilirim ve bu ilişki içinde de, insan için seçme özgürlüğü olmadığından –oysa öte yandan da kendinde bir şeye ait olarak, özgür olması bakımından, bu doğa yasasını engellediği için– burada bir çelişmenin olmadığını söyleyebilirim. İşte bu sonuncu görüş açısından bakıldığında kendi ruhumu ne spekülatif akıl ile (dahası, hiç kuşku yok, deneysel gözlem ile), ne de bunun için duyusal dünyadaki etkilerini kendisine yüklediğim bir varlığın sahip olduğu bir şey olarak özgürlüğü bilemem; çünkü böyle bir varlığı kesin bir biçimde, kendi varoluşu içinde, ama zamanın dışında bilmem gerekir, bu ise mümkün değildir, çünkü ruh kavramını hiçbir duyusal içgörü *(Anschauung)* üstüne kuramam; bununla birlikte özgürlüğü *düşünebilirim*, yani bu özgürlük kavramı en azından benden hiçbir çelişmeye meydan vermez, şu koşulla ki, iki tür tasarımın (yani, duyusal ve zihinsel tasarım türünün) eleştirel ayrımı ile anlama

yetisinin katkısız kavramlarının ve bunun sonucu olarak da bu kavramlardan çıkan ilkelerin aşamayacakları bir sınır kabul edilmiş olsun. Şimdi farz edelim ki ahlak, zorunlu bir biçimde ve sözcüğün tam anlamında, istencimizin (irade) bir özelliği olarak özgürlüğü içersin, öyle ki ahlakın varlığı, konusu, kaynağı akıl olan ve doğrudan doğruya ondan gelen *a priori* pratik ilkelere dayanmış bulunsun ve iradede özgürlük kabul edilmedikçe bu ilkeler de mutlak bir biçimde mümkün olmasınlar; işte o zaman eğer spekülatif akıl çelişkiye düşmeksizin irade özgürlüğünü tasarımlamanın mümkün olmadığını göstermiş bulunursa, bu durumda birinci varsayım, yani ahlakın gerektirdiği özgürlüğün varoluşu varsayımı, yerini, tersi açıkça çelişkiyi zorunlu kılan öteki varsayıma bırakır; bunun sonucu olarak da özgürlük ile birlikte ahlaklılık kuramı da yerini –ki özgürlük önceden farz edilmedikçe, karşıtı hiçbir çelişki ortaya çıkarmaz– genellikle her şeyde doğa mekanizmasının egemen olduğu fikrinin kabulüne bırakır. (Başka bir deyişle, özgürlük önceden kabul ve farz edilmedikçe, her şeyin ve böylece ahlak ilkelerinin de doğa mekanizmasına, yani nedensellik ilkelerine bağlı olduğunu sanmamız, kendiliğinden hiçbir çelişkiyi içermez. –Çev. n.) Oysa ahlak açısından benim gereksinmem yalnızca özgürlüğün kendi içinde çelişkili olmamasıdır; yine aynı şekilde o (özgürlük), temelden araştırılmaya gerek kalmaksızın kendisinin kavranmasına en azından elversin ve aynı eylemin (aktın), (başka bir ilişki altında), doğal mekanizmine karşı hiçbir engel çıkarmasın ve böylece de ahlak öğretisi kendi durumunu, fizik öğretisi de yine kendisininkini korumuş olsun. Eğer *Kritik* daha önceden kendinde–şeyler hakkındaki kaçınılmaz bilgisizliğimizi bize bildirmemiş olsaydı ve eğer kuramsal olarak bilebileceğimiz her şeyi basit fenomenlerle sınırlamamış bulunsaydı, bu durum ortaya çıkmazdı. *Katkısız (Salt) Aklın Eleştirisi* ilkelerinin bu olumlu kullanımının aynı örnekleri, Tanrı kavramı, Ruhumuzun yalın yapısı (özü) sorunları ile karşılaştığımızda da kendilerini gösterirler, ama konuyu kısa kesmek için bunların üzerinde durmuyorum. Spekülatif aklın aşkın *ide'lere* (yani, deneyi aşanı bilmeye ilişkin, transandant görüşlere. –Çev. n.) yönelen ve haklı olmayan eğilimlerini ortadan kaldırmaksızın, Tanrı, Özgürlük, Ölümsüzlük kavramlarına aklımın zorunlu pratik kullanımını hiçbir zaman uygulayamam. Çünkü spekülatif akıl deney üstüne çıkmaya yönelince, gerçekte yalnız mümkün deneyin nesneleri için geçerli bulunan ilkeleri kullanması gerekir; ama bunları deney konusu (objesi) olamayan bir şeye uygulayınca, deney içinde bulunmayan bu şey hemen fenomen haline

dönüşecek ve böylece katkısız aklın pratik t*üm genişlemesine–yayılmasına* olanak kalmayacaktır. İşte bunun içindir ki inanca bir yer sağlamak amacıyla bilgiyi yıkmak zorunda kaldım, (eşdeyişle, inanca bir yer açabilmek için, deneyi aşan şeyler hakkındaki bilgi olanağını ortadan kaldırmak zorunda kaldım –Çev. n.) Bundan başka, Metafizik hakkındaki dogmatizm, yani Katkısız Aklın Bir Eleştirisi'nden geçmeksizin bu bilimde ilerlendiği önyargısı, ahlaka saldıran her türlü inançsızlığın –inançsızlık da daima çok dogmatiktir– gerçek kaynağıdır. Eğer bizden sonra gelecek kuşaklara, *Katkısız Aklın Eleştirisi'*nin ortaya koyduğu plan üzerinde kurulmuş sistemli bir Metafizik bırakmak mümkün olabilirse, bunun değeri hiç de küçümsenmeyecek denli önemli olacaktır: Bir yandan eleştiri yapmaksızın kör bir araştırma ve el yordamı ve başıboş yararsız bir dolaşıp durma ile uğraşacağı yerde, ancak sağlam bir bilimin pekin yolunda yürüyerek aklı ele geçirmiş bulunan gerçek bir kültürün elde edileceği anlaşılmış olacaktır, öte yandan da alışılagelmiş dogmatizm ile hiç kimsenin anlamadığı ve ilerde de asla anlayamayacağı şeyler hakkında zamanından önce yargılarda bulunmaya kalkan ya da bilimin sağlam yolunu bırakarak (sözde) yeni düşünce ve kanılar elde etmek peşinde koşan bilgiye susamış gençlere zamanlarını en iyi biçimde kullanmak fırsatı verilmiş olacaktır, son ve en önemli olarak da ahlaklılığa ve dine karşı, Sokrates'in yapmış olduğu gibi, düşmanlarının pek açık bilgisizliklerinden çıkarılmış kanıtlarla saldırmanın artık sonu gelecektir, ki bu yolla elde edilecek kazancın değeri de ölçülemeyecek denli büyüktür. Çünkü yeryüzünde her zaman bir metafizik olmuştu (vardı) ve daima da olacaktır; ama onun yanında da katkısız (salt) aklın kendisi için doğal olan bir diyalektiği her zaman bulunacaktır. Demek ki felsefenin ilk ve en önemli işi, her şeyden önce, yanlışların kaynağını kurutarak, bu diyalektiği zehirleyen bütün kötücül etkileri ortadan kaldırmaktır.

Bilimler alanındaki bu önemli değişikliğe ve şimdiye değin spekülatif aklın, deneyin ötesindeki şeylere el atmasından doğan zarara karşın insanlığın genel çıkarı ve katışıksız aklın *"öğreti"* lerinden edinilen yarar, öteki bütün şeyler gibi hep eskiden olduğu durumda kalmıştır; spekülatif aklın sınırını aşmasından doğan zarara, bütün insanlığın çıkarları değil, ama yalnızca felsefe okullarının yandaşları maruz kalmışlardır. Şimdi en katı ve tutucu bir dogmatiğe şu soruyu yöneltiyorum: Ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin kanıt onun özünün yalınlığından çıkarılarak savunulursa, öznel ve nesnel pratik zorunluluğun yeterli ve güçlü olmayan, ama bu zorunluluğun inceden

inceye farklılaşmasına dayanarak doğanın evrensel mekanizminin karşısına iradenin özgürlüğü konulursa, değişen şeylerin öyle değil, fakat başka türlü de olabileceğinden ya da var olmamasının mümkün bulunmasından ve evrende ilk hareket ettiricinin, ilk sebebin gerekliliğinden, hakiki ve zorunlu (genelgeçer) bir varlık kavramı elde edilir ve bundan da Tanrı'nın varlığı çıkarılırsa eğer, o zaman bu dogmatiğe ben, bu kanıtların belli okulların sınırlarının dışına çıkıp çıkmadığını, halka yayılıp yayılmadığını sorarım. Mademki ortalama insan zekâsı bu kanıtları ve bu tür ince spekülasyonları anlamaya elverişli değildir, bunları gelecekte de onun zihninin alması hiçbir zaman beklenemez; yine ilk sorunda yer alan, aslında varoluşunun tam amacı bakımından bu dünyadaki yaşamı(nı) kendi gereksinmesine yeter görmediği için mademki bütün insanlarda ölümlülükle tatmin olmamak eğilimi var ve bu eğilimi de onlarda öte dünyanın varlığı umudunu doğuruyor, diğer yanda doğal eğilimlerin zorlamasına karşın insanda açıkça *"görev"* tasarımının bulunması seçme bilincinin (özgürlüğün) ortaya çıkmasına, oluşmasına yetiyor ve böylece de ikinci sorunda söz konusu olan inanç kurulabiliyor; ve nihayet üçüncü sorunun bulunduğu konuya gelince, mademki doğanın her yanında kendisini gösteren yetkin bir düzenin, güzelliğin, öngörürlük ile sakınımlılığın varlığı başlı başına evrenin büyük (egemen) ve bilge bir yapıcısı–kurucusu olduğu inancını besleyip korumakta ve akılsal temellere dayandığı için de bu inanç yayılabilmektedir, işte o zaman eğer felsefe okulları, saygımıza çok değer olan halk kitlesinin kolaylıkla varamayacağı yüksek ve daha geniş görüş noktalarına çıkmak hevesini bir yana bırakıp da tinsel (zihinsel, manevi) yaşantımıza yeten ve herkesçe de anlaşılabilir olan bu kanıtların ahlak açısından, yayılmasına ve geliştirilmesine çalışsalar(dı), bu sorunlar elbette bulandırılmaksızın karılırlar ve daha çok ilgi ve değer kazanırlar(dı). İşte yapmak istediğimiz reform (yenilik, değişiklik) bizi, felsefe okullarının bu sorunlarda ve buna benzer öteki noktalarda yalnız kendilerini bilir gösteren ve hakikatin (doğruluğun) anahtarını kendi ellerinde tutarak halka yalnız bunları kullanmayı öğütleyen güvenli ve gururlu savlarına karşı gelmeye, bizi bunlara karşı çıkmaya zorluyor. *Quod mecum nescit, solus vult scire videri*.[11] Bununla birlikte biz, spekülasyon yapan, katkısız bir kuram ile uğraşan filozofun doğru olan düşüncelerini dikkate alıyoruz. O, halk için yararlı bir bilimin her zaman tek mirasçısıdır, bu bilimden de ben, kuşku yok, aklın eleştirisini anlıyorum; ne var ki bu bilim gerçekte hiçbir zaman halka yayılamaz, zaten bu da zorunlu değildir, çünkü yararlı doğruları

dayandırmak üzere bile olsa, düzenlenen birtakım ince kanıtlar halkın kafasına pek az gireceği gibi, bunlara karşı yapılan birtakım ince eleştiri ve itirazlara da onlar başkaldırırlar. Buna karşın böyle bir spekülasyona yükselen her insan ve her felsefe okulu bu iki yanlışa kaçınılmaz olarak düşecektir; onun için Eleştiri her şeyden önce, spekülatif aklın yetkilerini ve haklarını derinliğine inceleyerek eleştiri ile başlamayan bütün metafizikçilerin ve onların yolunda giden birçok teoloğun er geç birbirleriyle tartışmaya tutuşacaklarını ve bunun sonunda da halkın önünde utanılacak bir skandalın çıkacağını ve nihayet kuramlarının yanlışlığını gösterecek bir sonucun elde edileceğini daha önceden haber vermeye mecbur olmuştur. Yalnız aklın bu eleştirilmesidir ki, herkese zararı dokunabilecek olan dertleri, materyalizmi, fatalizmi, ateizmi, freigeisterischen denilen özgür düşüncelerin inançsızlıklarını, bağnazlığı, boş inançlılığı kökünden söküp atar ve halk arasında pek güçlükle yayılacağından daha çok felsefe okulları için zararlı olan idealizm, skeptisizm kavgasına da bir son verir. Eğer hükümetler (yönetimler) bilimadamlarının işlerine karışmakta bir yarar görüyorlarsa, bu ancak onların insanları olduğu kadar bilimleri de korumak gibi bilgece bir kaygı içinde yapacakları bir davranış ile aklın işleyişine sağlam bir temel atan bu eleştiri özgürlüğünü sağlamaktan ibaret olacaktır; öte yandan hükümetin başında bulanan bu aynı adamlar (yöneticiler) böyle yapmayıp da felsefe okullarının halk tarafından zaten bilinmeyen ve ortadan kalktığı zaman da yine onlarca hiçbir zaman hissedilmeyecek olan örümcek ağından oluşmuş kanıtlarına, parçalandığında gölge düşünce, genel kesim için tehlike vardır diye bunlar tarafından koparılan gürültüye kulak asarlar ve bu okul mensuplarının gülünç baskılarını korumaya kalkarlarsa asla akıllıca bir iş yapmış olmazlar.

Eleştiri, bir bilim olarak, aklın kendi katışıksız (salt) bilgisini elde etmesinde dogmatik bir yol izlemesine karşı değildir. (Çünkü bilim, daima dogmatik olmak zorundadır, yani *a priori* kesin ilkeler üzerine dayanan ve kanıtlarla tam olarak ispat edilmiş olması gerekir). Fakat Eleştiri, aklın uzun zamandan beri kullandığı halde nasıl ve ne biçim bir yetkiyle elde ettiğini araştırmadığı ilkeler aracılığıyla kavramlardan çıkarılmış kuramsal (spekülatif), başka bir deyişle, felsefi bilgilerle doğruluk yolunda (hakikat) ilerlenebileceği inancına bir kelime ile, dogmatizme karşıdır. Demek ki dogmatizm, kendi gücü ve olanakları hakkında daha önceden bir eleştiri yapmaksızın spekülatif (katışıksız; salt) aklın dogmatik bir yol izlemesidir.

Eleştiri'nin dogmatizme olan bu karşıtlığını, onu yaygınlaştırmak adına yanlış ele alınan, ne sözel bir kısırlığın nedeni olarak, ne de her türlü metafizikle çok çabuk geçiştirilen bir işbirliği içinde bulunan skeptisizmin nedeni olarak almamalıdır; Eleştiri, bilim olarak iyi bir biçimde kurulmuş bir metafiziğin geliştirilmesi için yapılan daha çok zorunlu bir hazırlıktır; öyle ki bu bilim yine zorunlu olarak dogmatik, çok sistemli, dolayısıyla skolastik bir biçimde (popüler değil) ele alınmalıdır; burada metafizik için kaçınılmaz bir gereklilik ortaya çıkmakta, çünkü geleceğin bu bilimi kendi eserini tamamıyla *a priori* olarak kurup tamamlamaya ve spekülatif aklın bütünüyle, her yönüyle tatmin olmasını sağlamaya çalışır. Eleştiri'nin çizmiş olduğu planın uygulanışında, yani metafiziğin gelecekteki sisteminin kuruluşunda, bütün dogmatik filozofların en büyüğü olan, ünlü Wolff'un o ciddi yöntemini izlememiz gerekir. Wolff, kendi örneğiyle, ilkelerin düzenli kuruluşuna, kavramların açık belirlenimine, kanıtlamaların istenen kesinliğine ve zorunluluğuna, sonuçların gelişmesi sırasındaki belirsiz ve kestirmesiz atlamaları engellemeye yönelik emin bir bilimin sağlam, pekin yolunun nasıl açılabileceğini gösteren ilk kişidir. (Böylece o, bu engin–derin ruhu yaratmış oldu ki, Almanya'da hâlâ sönmüş değildir.) Başkaca o, bir bilimin bu özelliğini metafiziğe vermek için aletin, yani katışıksız aklın kendisini eleştirerek ona yeni bir yer hazırladı: Burada, döneminde olduğu gibi kendisinde de, daha çok düşünce biçiminin dogmatikliğinden ötürü ortaya çıkan ve onun üzerinde de etkisini gösteren, filozofların kendi çağlarında olduğu gibi geçmiş zamanlarda da birbirlerini suçlayamayacakları bir durum belirdi. İşte bu yüzden Wolff'un yöntemini ve aynı anda da katışıksız aklın eleştiri sürecini yadsıyanlar, bilimin bağlarını parçalamaktan ve işi oyuna, kesinliği kanıya, felsefeyi de doksa (sanı) sevgisine dökme yöneliminden başka bir şey yapmış olamazlar.

Bu ikinci basımda, belki de benim hatam ile, doğan pek çok yanlış yorumların, kavrayışı derin insanların içine düştükleri belirsizliğin, karanlığın ve zorlukların olabildiğince ortadan kaldırılmasına giriştim. Önermelerin kendilerinde olduğu gibi, onların kanıtlarında da, yapıtın planının biçiminde olduğu gibi bütünlüğünde de değiştirilecek hiçbir şey bulamadım; bunu, kısmen yapıtı kamuoyuna sunmadan önce bütün konuların uzun uzun incelenmiş olmasına, kısmen de konunun kendine özgü yapısına atfetmek olasıdır, çünkü katışıksız spekülatif akıl için hiçbir şeyin bağımsız ve soyut olmadığı organik bir yapı söz konusudur, fakat her bir tek parça geri kalan bütün için ve öteki bütün de her bir tek üye için

vardır ve esastır, bu yüzden de ne denli küçük olursa olsun, bu bir hata (yanlış) ya da dikkate almama (gözden uzak tutma) da olsa, her yanlışlık gözden kaçmayacak biçimde kullanım sırasında, yani pratikte kendini gösterir. Bu sistemin değişmez özelliğinin gelecekte de süreceğini umuyorum. Bu güveni bana veren, görünüşe dayanan boş bir kanı değil, ama ister en yalın (basit) unsurlardan katışıksız aklın tamamlanmış bütünlüğüne çıkarak olsun, isterse tersine bütünden her bir parçaya, geriye doğru inerek olsun (çünkü bu bütün de aklın en son amacı tarafından pratik alanda kendiliğinden verilmiştir) deneyin ortaya koyduğu eşit sonuçların apaçıklığıdır, yalnız en küçük kısım (unsur) değiştirilmeye kalkıldığında, sadece sistem üzerinde değil, genellikle bütün insan aklı üzerinde de çelişmeler hemen ortaya çıkar. Yalnız serimde yapılacak daha pek çok şey vardır; bu basımda, Estetik bölümünün yanlış anlaşıldığı yerde, özellikle de zaman kavramında, anlama yetisinin kavramlarının çıkarımında karşılaşılan aydınlık olmayan yerlerde, yine katışıksız anlama yetisinin ilkelerinin kanıtlanmasındaki yeterli apaçıklığın yanlışlığı sanısında olduğu gibi, Rasyonel Psikoloji'nin paralojizmlerindeki yanlış yorumlamaların bulunduğu yerlerde de tarafımdan bazı düzeltmelere gidilmiştir. Buraya kadar (yani, Transandantal Diyalektik'in birinci bölümünün sonuna kadar) yalnızca redaksiyonda yaptığım değişiklikler yer almaktadır.[12] Bunun nedeni kısmen zamanın dar olması, kısmen de onu izleyen bilgili ve yansız herhangi bir okurun yapıtın yanlış anlaşılmasına ilişkin hiçbir eleştirisinin bana ulaşmamış olmasıdır; her türlü övgüyü hak eden bu kimselerin (eleştirmenlerin) yargılarının dikkate alındığını burada bildirmeyi gerekli görmedim, çünkü onlar, tavsiyelerine uygun olarak yeniden ele aldığım yerleri kendileri bulacaklardır. Görüşlerinin serimini olabildiğince anlaşılır kılmak için, bu düzeltmelerle, yapıtın bütünlüğü bakımından esas olmayan çeşitli pasajların kısaltılması ya da terk edilmesi yolunu tuttum; böylece pek çok okur ondan çeşitli biçimlerde yararlanabilecek ve değerlendirme yapabilmekten uzak kalmayacaklardır. Bu yeni serim, geri kalan önermeler ve onların karşıtları ile ilgili olarak temelde kesinlikle hiçbir değişiklik yapmamıştır; ama bununla birlikte eski metinde yer alan ve şimdikinin aralarına konmasına imkân bulunmayan şeyleri sunma biçiminde yer yer bazı çıkarmalar yapmıştır. Her okuyucunun istediğinde ilk basımla karşılaştırarak hemen onarabileceği bu küçük kayıp, umarım yapıtın büyük bir açıklığa, gözle görünür bir aydınlığa kavuşmasıyla giderilmiş olsun. Yayımlanmış bulunan farklı yazılarda, derinlik ruhunun ve onunla birlikte

araştırmanın Almanya'da henüz ölmediğini büyük bir minnet zevki içinde gözledim; yalnız onun, bu derin–engin ruhun, kısa bir süre için de olsa, bu ülkede kendisine dehanın havalarını veren büyüleyici bir düşünme özgürlüğü modası tarafından soluk alamaz hale getirilmiş olduğunu da ispatladım; ama şuna da eminim ki, Eleştiri'nin güçlüklerle dolu dikenli patikaları, skolastik salt aklın bir biliminin kurulmasına götürürken de, yalnız bu durumda popüler değil, ama yapısı gereği tek sürekli olan ve bu nedenle de mutlak olarak zorunlu olan böyle bir bilim, kendisini izleyen aydınlık ve uyanık zihinlerin cesaretlerini kırmayacaktır. İşte mutlu bir rastlantı sonucu, akıcı bir serimleme yeteneği (ki böyle bir yeteneğe sahip olduğumu ben pek sanmıyorum) ile görüş derinliğini ve keskinliğini bir araya getiren bu saygıdeğer baylara kitabımdaki karanlık ya da eksik yerlerin düzeltilmesi görevini veriyorum. Bu durumda da karşı çıkılmak, reddedilmek değil, yanlış anlaşılmış olmak tehlikesi ortaya çıkmaktadır. Kendi payıma ben, şu andan itibaren, kitabımın yüceltilebileceği tüm tartışmalara katılamam, ama dostlarımın ya da karşıtlarımın, bu propedötik (hazırlayıcı giriş) üzerinde kuracağım sistemin gelecekteki kullanımında, işleyişinde onlardan yararlanmak için, bana yöneltebilecekleri her türlü işarete (uyarıya) büyük bir dikkat göstereceğim. Ne var ki bu çalışmalar sırasında oldukça ilerlemiş bir yaşa ulaştım (bu ay altmış dört yaşına basıyorum): Zamanımı kullanmada da tutumlu olmalıyım, eğer geliştirilmiş bir doğa Metafiziği gibi bir ahlak Metafiziği yayımlama planımı gerçekleştirmek istiyorsam; çünkü bu, hem spekülatif, hem de pratik olan ve bu Salt (Katkısız) Aklın Eleştirisi'nde temellenen ilkelerin doğruluğunun bir üstelenmesidir, gösterilişidir. Bu nedenle, önce bu yapıttaki karanlık noktaların (kaçınılması mümkün olmayan) aydınlığa çıkarılması görevini, sonra da yapıtın bütünlüğünün savunulmasını, sistemini kendilerine sorun yapan saygıdeğer baylara bırakıyorum. Bir felsefe sistemi, bir matematik inceleme (deneme) gibi her bakımdan dayanıklı, güçlü ve dinamik bir biçimde ileriye ulaşamaz, ama bir birlik olarak düşünülen felsefi sistemin organik yapısındaki özel bazı pasajlara karşı yapılan itirazların tehlikesi de o kadar önemli değildir. Gerçekten de yeni bir sistemi bütünlüğü içinde görüp anlayabilen pek az yetili zihin vardır, çok daha az bir kısmı da ondan zevk alma ayrıcalığına sahiptir; çünkü bütün yeni şeyler onlar için tedirgin edicidir. Yapıtın hemen her yerinde özellikle de özgür bir atılımla yazılmış bir yazıda, eğer bazı pasajlar kendi bağlamındaki yerlerinden alınıp da tek tek birbirleriyle karşılaştırılırsa, ortaya çıkmış bazı çelişkiler bulunabilir. Bu

çelişkiler ise, yapıtı, başkalarının yargılarına bağlı kimselerin gözlerinde öyle pek de iyi görünmeyen bir ışığın altına koymuş olurlar; fakat bütünü görmede usta olan kimseler tarafından da bu çelişkiler kolayca bağdaştırılır. Bununla birlikte bir kuram, eğer kendi içinde tutarlı ve sağlam ise, onun varlığını ilkin büyük bir tehlikeye sokup, tehdit ediyor gibi görünen etki ve tepkiler, zamanla, yalnız bu eşitsizlikleri ve yüzeysel düzensizlikleri ortadan kaldırmaya yararlar, onun ayakta kalmasına hizmet ederler ve eğer yan tutmayan, aydınlık kafalı insanlar ve gerçek popülerlik dostları (halkın aydınlanmasını isteyenler), dikkatlerini ona yönelterek kendilerini ona verirlerse (adarlarsa), işte o zaman o kuram kısa zaman içinde arzulanan derin inceliğe ve yüceliğe ulaşmış olur.

Königsberg,

Nisan 1787

Giriş

(İkinci Basım)

I

EMPİRİK BİLGİ İLE KATKISIZ (SALT) BİLGİNİN AYRIMI ÜSTÜNE

Bütün bilgimizin deney ile başladığı konusunda hiç kuşku yok. Gerçekten, nesneler bizim duyularımız üzerinde etki ederek bir yandan doğrudan doğruya tasarımlar oluşturmuyor, öte yandan da bu tasarımları birbirleriyle karşılaştıracak, bağlayacak ya da ayıracak ve kabaca madde hakkında bilgi edinebilmek üzere duyusal izlenimlerin ham malzemesini (maddesini) deney denilen nesnelerin bir birliği halinde, işleyecek biçimde anlama yetimizi harekete getirmiyor, yani deney gerçekleşmiyorsa, bizim bilgi yetimiz nasıl uyanıyor ve işliyor? Bu yüzden bizde hiçbir bilgi zaman bakımından deneyden önce gelemez ve bütün bilgiler deney ile başlar.

Bütün bilgilerimizin deney ile başlaması, bilginin bütün unsurlarının hepten deneyden çıkmış olduğunu göstermez; çünkü deney bilgimizin kendisi de pekâlâ, duyu izlenimlerinden edindiklerimizle bu izlenimlerin uyardıkları bilgi yetimizin kendisinden katmış olduklarının bir karışımı olabilir; bu katılan kısmı da biz (anlama yetimizin kattığını) o ilk maddeden (duyu izlenimlerinin verdiklerinden) uzun bir alıştırma, dikkatimizi onun üstüne çekmeden ve bu ayırmayı yapabilecek becerikliliği (bilgiyi çözümlemeyi) bize kazandırmadan önce ayırt edemeyiz.

İmdi, "Deneyden ve hatta bütün duyu izlenimlerinden bağımsız, ayrı böyle bir bilgi var mıdır?" sorusu ilk bakışta hemen çözülemeyecek olan ve hiç olmazsa daha yakından incelenmesi, derinliğine araştırılması gereken bir konudur. Bu tür bilgilere *a priori* denir ve bunlar kaynakları *a posteriori* olan, başka bir deyişle, deneyden gelen empirik bilgilerden ayırt edilir.

Bununla birlikte bu deyim, ortaya konulan sorunun anlamını tam olarak açıklayacak yeterli bir belirginliğe sahip değildir. Çünkü deney kaynaklarından çıkarılmış olan birtakım bilgileri ya da doğrudan doğruya deneyden çıkmış olmayan, ama daha önce kendisinin deney ile elde edildiği genel bir kuraldan çıkarılan bilgileri *a priori* olarak bildiğimiz ya da bunların bilgilerinin bizde *a priori* olarak bulunduğu söylenir. Gerçekten evinin temellerini yıkan bir kimse için, o temelleri kazmakla evinin de yıkılacağını *a priori* olarak bilebilirdi, yani bu bilgisi için deneyin yapılmış olmasını, evinin yıkılmasını beklemeye gerek duymazdı, diyebiliriz. Ne var ki bu kimse bu bilgiyi bütünüyle *a priori* olarak da bilemezdi; çünkü o cisimlerin ağır olduklarını ve onların, dayandıkları şeyin altlarından çekilirse düşeceklerini daha önce deneyden öğrenmiş olması gerekirdi.

Öyleyse bundan böyle *a priori* bilgiler deyimini yalnız, şu ya da bu deneyden çıkmayan anlamına değil de, her türlü deneyden saltık olarak bağımsız meydana gelen bilgiler anlamında anlayacağız. *A priori* bilgilerin karşısında empirik bilgiler ya da yalnızca *a posteriori* olanlar, yani deney ile mümkün olan bilgiler vardır. *A priori* bilgiler içinden de empirik olanla hiç karışmamış olanlarına da katkısız *(a priori)* (salt) bilgi denir. Örneğin, *"her değişikliğin bir nedeni vardır"* önermesi *a priori*'dir, ama salt (katkısız) değildir, çünkü değişme ancak deneyden çıkarılabilecek olan bir kavramdır.

II

BİZDE BAZI "*A PRİORİ*" BİLGİLER VARDIR VE HATTA SAĞDUYU BİLE BUNLARA SAHİP OLMADAN OLAMAZ

Burada söz konusu olan şey, katkısız (salt) bir bilgiyi empirik bir bilgiden güvenle ayırt edebileceğimiz bir dayanak bulmaktır. Gerçi deney bize herhangi bir şeyin şu ya da bu durumda bulunduğunu (şöyle ya da böyle olduğunu) öğretir, ama başka türlü bir durumda da bulunmayacağını asla öğretmez, göstermez. Bunun için *ilkin*: Zorunlu olarak düşünülmeyi gerektiren bir önerme varsa, bu *a priori* bir yargıdır; bu önerme üstelik eğer başka bir önermeden çıkarımlanmamışsa ve kendisi de zorunlu olarak geçen bir önerme ise, o zaman saltık (mutlak) olarak *a priori*'dir. *İkinci olarak*, deney, yargılarına hiçbir zaman doğru ve kesin bir genelgeçerlik (tümellik) veremez; ancak tümevarım (induksiyon) ile kabule dayanan (varsayılan) ve relatif olan bir tümellik verir; yani, ne kadar çok gözleme dayanırsa dayansın, deneyin yargılara sağlayabileceği tümellik varsayımsal, relatiftir, bunun için de şöyle demek gerekir: *"Şimdiye değin, tüm görüp bildiğimize (gözlemlerimize) göre şu ya da bu kurala uymayan bir durum, şu ya da bu kuraldan bir ayrılma olmamıştır."* İmdi bir yargı, tam ve kesin bir tümellik olarak düşünülüyorsa, yani hiçbir ayrıcalığa onda yer verilmiyorsa, o zaman bu yargının, deneyden türetilmiş olmayıp, mutlak *a priori* geçerli sayılması gerekir. Demek ki empirik tümellik (deneysel genelgeçerlik, evrensellik) yalnız çoğu durumdaki bir geçerliğin bile bile bütün durumlardaki bir gerçekliğin bir geçerliğe yükseltilmesinden ortaya çıkar; öyle ki gözlemlenen durumlar için doğru olan bir kural yasa haline sokularak bütün durumlara uygulanır, örneğin şu önermede olduğu gibi: *"Bütün cisimler ağırdır."* Eğer buna karşılık bir yargıda kesin tümellik varsa, bu deneyden değil, yargının özel bir bilgi kaynağından, yani *a priori* bir bilgi yetisinden geldiğini gösterir. Zorunluluk ile kesin tümellik (tam genelgeçerlik) imdi *a priori* bir bilginin güvenilir (pekin, sağlam) belirtileridir ve bunlar birbirlerine ayrılmaz bir biçimde bağlıdırlar. Fakat zorunluluğu ve genelgeçerliği (pekin tümel liği) kullanırken, bunların empirik sınırlanışlarını göstermek yargılardaki tesadüfiliği (olumsallığı) göstermekten bazen daha kolay olduğundan ya da bir yargıya yüklediğimiz sınırsız tümelliği göstermek kimi zaman bu yargının zorunluluğunu göstermekten daha inandırıcı olduğundan, her biri yalnız başına bizi asla

yanıltmayacak olan bu iki denek taşını (ölçütü) ayrı ayrı kullanmak daha yerinde olur.

Gerçekten insan bilgisinde böyle tam anlamı ile zorunlu ve tümel (genelgeçer), dolayısıyla da katkısız *a priori* yargıların (bilgilerin) bulunduğunu kesin olarak göstermek güç değildir. Eğer bilimlerden buna bir örnek gösterilmesi istenirse, matematik önermeleri gözden geçirmek yeter; eğer anlama yetisinin sıradan kullandığı yargılardan örnek bulunması gerekirse, *"her değişmenin bir nedeni vardır (olmalıdır)"* önermesi söylenebilir; bu son önermedeki neden kavramı, bir şeyin sonucu (etkisi) ile zorunlu olarak bağlı olma kavramını (bağlılığı) ve de kuralın kesin tümelliği (genelgeçerliği) kavramını öylesine açıkça içerir ki, Hume'un savunduğu gibi neden kavramı bir şeyi izleyen öteki şey ile –neden ve sonuç ile– yani olmakta olanın daha önce olmuş olan ile sık sık bir arada bulunmasından (bunlar arasında sık sık ortaya çıkan bağlantı ve çağırışımdan) ve bunlardan doğan tasarımları birbirine bağlamak alışkanlığından, yani yalnız öznel zorunluluktan çıkarılmak istenirse, yukarıda söylendiği gibi anlaşılması gereken neden kavramı bütünüyle ortadan kalkar, kaybolur. Bilgilerimizdeki katkısız (salt) *a priori* ilkelerin gerçekliğini kanıtlamak için bu gibi örneklere başvurmadan da, deneyin kendisinin mümkün olabilmesi bakımından bu ilkelerin gerekli oldukları *a priori* olarak gösterilebilir. Gerçekten deneyin uyduğu, kullandığı bütün kurallar yalnız empirik, yani olumsal olsalardı –tersinin olması da mümkün olsaydı– deneysel bilgimizin kendisi pekinliğini, kesin zorunluluğunu nereden edinirdi? Eğer bu kurallar böyle deneysel olsalardı onları ilk ilkeler olarak saymak çok güç olurdu. Şimdilik burada biz bilgi yetimizin katkısız kullanılışının tüm belirtileriyle birlikte bir olgu olduğunu ve onun dayanaklarını göstermekle yetineceğiz. Ancak şunu eklemek gerekir ki, yalnız yargıların değil, hatta bazı kavramların da, yakından incelendiğinde, kökence *a priori* oldukları görülür. Bir cismin deneyden edinilmiş kavramından çıkan ve empirik olan her şeyi, örneğin rengi, yumuşaklığı, katılığı ve ağırlığı birer birer kaldırın, cisim ortadan tamamıyla kalktığı halde yine de geriye onun kapladığı mekân (uzam) kalacaktır, bunu ise kaldırıp yok edemezsiniz. İşte bunun gibi her biri nesnenin empirik kavramından çıkan deneyin öğrettiği cisimsel ya da cisimsel olmayan bütün nitelikleri ortadan kaldırsanız, yine onu size bir töz (cevher) ya da töz ile ilintili diye düşündüren niteliği, böyle bir kavramda genel olarak bir nesne kavramından daha çok belirlenim olmasına karşın, ondan alamazsınız.

Demek ki bu kavramın kendisini size zorunlu olarak kabul ettirmesi nedeniyle onun yerinin *a priori* bilgi yetimiz içinde bulunacağını anlıyorsunuz.

III

FELSEFE BÜTÜN '*A PRİORİ*' BİLGİLERİN OLANAĞINI, İLKELERİNİ VE SINIRINI (YAYILIM ALANINI) BELİRLEYECEK BİR BİLİME GEREKSİNİM DUYAR

Yukarıda daha önce söylenenlerin hepsinden daha önemli olan bir şey var ki o da şudur: Bazı bilgiler mümkün olan bütün deney alanlarının dışına çıkıyorlar (deneylerden ayrılıyor) ve deney alanının hiçbir yerinde karşılıkları gösterilmeyen kavramlarla (yani, deneyden alınmış hiçbir şeye karşılık olmayan kavramlarla –Çev. n.) sanki yargılarımızın sınırlarını deneyin çevresi–alanı dışına genişletiyormuş gibi görünüyorlar.

İşte akıl, duyu dünyasının üstüne çıkan bu tür bilgileri, deneyin ne yol gösterebileceği ne de doğrulayabileceği bir yerde araştırmaya koyuluyor ve bu araştırmaları biz anlama yetisinin görünüşler (fenomenler) alanında bütün öğrenebileceklerinden (ve öğrenebildiklerinden) önemce çok daha üstün, amaç bakımından da çok daha yüksek sayıyoruz. Bu yüzden de o denli önemli olan bu incelemeleri herhangi bir güçlük, hor görme ya da aldırmama nedeniyle bir yana bırakacak yerde, her şeyi, aldanıp yanılma tehlikesini bile, göze alarak bu önemli alanda araştırmalara girişiyoruz. Katkısız, saf aklın daima önümüze koyduğu bu kaçınılmaz konular da Tanrı, Özgürlük ve Ölümsüzlük sorularıdır; en son amacı, bütün yöntemlerle yalnız bu soruları çözmek olan bilimin adı da *Metafizik*'tir. Başlangıçta metafiziğin tuttuğu yol (yöntem) *dogmatikti*, yani izlenen böyle bir yolda bu denli büyük ve zorlu bir işi gerçekleştirmeye aklın gücünün yetip yetmeyeceği metafizik tarafından daha önceden sorulup araştırılmadan (düşünülmeden) işe girişildi.

Deney alanından ayrılır ayrılmaz, onun zemini dışına çıkmaya kalkılınca, kaynağı bilinip tanınmayan ilkelere güvenmekle ve temellerini inceden inceye araştırıp nasıl bilindiğine önceden emin olmadan hemen bir binanın yapılmasına girişilemeyeceği, bu nedenle de, anlama yetisi bütün bu *a priori* bilgileri nasıl elde ediyor (yani, kurulmak istenen yapının temelinin sağlam olup olmadığının araştırılması –Çev. n.), bu bilgilerin sınırı (yayılım alanı), geçerlilikleri, değeri nedir, ne olabilir? sorusunun çoktan ortaya konmuş olması gerektiği doğal görünür. Doğal sözünden akla uygun, mantıklıca yapılmış bir şey anlaşılıyorsa, gerçekten de bundan doğal bir şey olamaz; ama doğal sözünden alışılagelmiş, sıradan bir şey anlaşılıyorsa tersine böyle bir araştırmanın bu denli gecikmesinden, böyle

bir incelemenin bu denli unutulmuş olmasından daha doğal, daha anlaşılır ve açıklanabilir bir şey olamaz; çünkü duyu dışındaki bu bilgilerin bir kısmının, yani matematiksel bilgilerin öteden beri güvenilirliği vardır (yani, doğru ve kesin, genelgeçer sonuçlar vermişlerdir), her ne kadar bu bilgilerin özü yapıca metafizikten bambaşka olsalar da, konularının (içeriklerinin) deneyden alınmamış olması, salt akılsal bulunması ötekilerin de (metafizik bilgilerin de) böyle olabileceğini sandırmış, her iki alanın da birbirine benzediğini umdurmuştur; onun için matematikte kesin sonuçlar alınması, metafizik konulara ilişkin alandaki araştırmalar için de büyük ümitler uyandırmıştır. Bundan başka, aklın deney alanının dışına çıkınca, deneyle çelişemeyeceği de bir gerçektir. Bunun için deney alanında kolaylıkla ilerlendiği görülünce, bilgilerimizi genişletmenin çekiciliğine kendimizi öylesine kaptırırız ki, ancak karşılaşacağımız çok açık bir çelişme bizi yolumuzdan alıkoyabilir.

Oysa kurmak istediğimiz bu binayı yaparken bir parça dikkat etmekle çelişkiye düşmekten kolaylıkla korunabiliriz; ne var ki hiç çelişkiye düşmeseniz de kurulan binanın tüm malzemesi kuruntu ve hayallerimizden (düşlemlerimizden) meydana gelmiştir. Eğer kuruntularımızı akıllıca kurarsak, bu çelişmeden kaçınabiliriz, ama bunlar yine de kuruntu olmaktan kurtulamazlar. Matematik bize, deneyden bağımsız olarak *a priori* bilgide ne denli ileri gidebileceğimizin parlak bir örneğini veriyor. Gerçi matematik kendilerini ancak görülerimizde (sezişlerimizde) tasarımlayabileceğimiz, gösterebileceğimiz nesne ve bilgilerle uğraşır yalnızca; fakat bu özel durum (özellik) kolayca gözden kaçırılabilir, çünkü sözü geçen görünün (*Anschauung*; anlama yetisinin doğrudan sezişi –Çev. n.) kendisi de *a priori* olarak verilmiş olabilir, o zaman da salt (katkısız) bir kavramdan ayırt edilemez. Aklın gücü hakkında matematiğin ortaya koyduğu kanıttan cesaret alınarak artık bilgilerimizi deneyin ta ötelerine doğru götürmek, genişletmek hırsı, güdüsü hiçbir sınır tanımamaya başlıyor. Nasıl bir güvercin serbestçe uçarken, hava tabakalarını yarar ve havanın direncini duyar da, havasız bir yerde, boşlukta da uçmayı çok daha kolaylıkla başarabileceğini sanabilirse, tıpkı bunun gibi Platon da anlam yetisinin karşısına dar sınırlar koyuyor, onun önüne engeller çıkarıyor diye duyu dünyasını bir yana bırakmış, bu dünyanın ötesine idea'ların kanatları ile geçmeye kalkışmış, salt anlama yetisinin boşluğuna dalıp, burada dolaşmayı göze almıştı; oysa bu uğraşmaları ile hiçbir yol alamadığını da görememişti Platon; çünkü arada sırada durup dinlenecek ve gücünü

toplayacak; anlama yetisini bulunduğu yerden kımıldatabilmek için üstünde tutunabileceği, güçlerini yeni yönlerde üzerine uygulayabileceği payanda gibi bir desteğe sahip değildi. Ama ne yapalım ki binasını elden geldiğince çabuk bitirip ancak bundan sonra temelin sağlam atılıp atılmadığını araştırmak, spekülasyonda (deneye hiç bakmayan görüşlerde), insan aklının bilinen bir kaderidir. Bina kurulup bittikten sonra da temelin sağlam olduğuna ilişkin avutucu bazı bahaneler ya da böyle gecikmiş, tehlikeli bir araştırmayı, daha iyisi mi, büsbütün kaytarıp reddetmek için türlü yollar aranır. İşte binamızı kurarken bizi her türlü kaygı ve kuşkudan uzak tutan, sanki temeller sağlammış gibi bizi kandıran da budur. Aklımızın gördüğü işlerden büyük bir kısmı, belki de en büyüğü, nesnelerden edinmiş olduğumuz kavramların çözümlenmesidir. Bu iş bize bir sürü bilgi sağlar; gerçi bu bilgiler kavramlarımızda henüz bulanık da olsalar, düşünülenlerin aydınlanmasından ya da açıklanmasından başka bir şey değildirler; fakat elimizdeki kavramları ne konuları, ne de içerikleri bakımından genişletmeyip yalnız açıklamalarına rağmen, yine de, hiç olmazsa biçim bakımından yeni görüşler olarak sayılırlar. İmdi bu yöntem, güvenilir ve yararlı bir gelişmesi, ilerleyişi olan gerçek bir *a priori* bilgiyi sağladığından, aklı, kendisi de farkına varmadan gözü boyanıp büsbütün başka çeşitten savlara, savunmalara kayar; burada akıl verilmiş kavramlara büsbütün yabancı olan, yani *a priori* olan kavramları ekler; ama aklın buna nasıl vardığı bilinmez, zaten böyle bir soru akla bile getirilmez. Onun için hemen başta bu iki çeşit bilginin ayrımını (farkını) ele almak istiyorum.

IV

ANALİTİK VE SENTETİK YARGILARIN AYRIMI ÜSTÜNE

Bütün yargılarda, bir konunun yüklemle olan ilintisinin ne olduğu düşünülünce, iki tür ilintinin olabileceği görülür. (Burada yalnız olumlu yargıları göz önünde bulunduruyorum, çünkü diyeceklerimin sonra olumsuzlara uygulanması kolaydır.) Ya 'B' yüklemi, 'A' konusunun içinde örtük olarak bulunan bir şeydir; ya da 'B' yüklemi yargının konusu olan 'A' kavramına gerçekte bağlı olmakla birlikte, tamamen 'A' kavramının dışındadır. Birinci türdeki yargılara ben analitik (çözümleyici) yargılar, ikinci türdeki yargılara da sentetik (birleşimsel) yargılar diyorum. İmdi eğer yüklemin konu ile bağlantısı özdeşlik ilkesi dolayısıyla düşünülüyorsa böyle olan yargılara (olumlular) analitik yargılar, kendilerinde bu bağlantının özdeşlik olmadan düşünüldüğü durumlardaki yargılara ise sentetik yargılar denecektir. Bunlardan birincilere açıklayıcı, ikincilere ise genişletici yargılar diyebiliriz; çünkü bu birincilerde yüklem, konu kavramına hiçbir şey katmaz, bu kavramda düşünülmüş olanı (karışık da olsa) yalnız çözümleme ile parça kavramlara ayırırlar; buna karşılık ikincilerde konu kavramına, bu konu kavramında hiç de düşünülmemiş olan ve bu kavramın çözümlenmesi ile çekip çıkarılamayacak bir yüklem katarlar. Örneğin, *"Bütün cisimler yer kaplar"* dediğim zaman bu, analitik bir yargıdır; çünkü yer kaplamanın cisim kavramına bağlı olduğunu bulmak için kendisine cisim sözcüğünü bağladığım kavramın dışına çıkmam gerekmez; burada bu cisim kavramını yalnız çözümlemem, yani bir yüklemi bulabilmek için, bu cisim kavramının içeriğinde hep düşündüğüm çeşitliliği yalnızca görüp bilmem yetişir. Bundan ötürü bu analitik bir yargıdır. Buna karşılık, *"Bütün cisimler ağırdır"* dediğim zaman, burada yüklem, genel olarak bir cismin yalın kavramında düşündüğümüzden bambaşka bir şeydir ve bunun içindir ki böyle bir yüklemin konuya eklenmesi sentetik bir yargı oluşturuyor. Deney yargılarının hepsi sentetiktir. Analitik yargıları deneye dayandırmak tümüyle saçma bir şey olurdu, çünkü böyle bir yargıyı oluşturmak için kavramın dışına çıkmam gerekmez, dolayısıyla deneyin tanıklığına gereksinmem yoktur. Bir cismin yer kapladığı önermesi *a priori* bir önermedir, bir deney yargısı değildir. Çünkü deneye başvurmadan önce, yargının bütün koşulları kavramda zaten bulunuyordu (cisim kavramında –Çev. n.); bu kavramdan çelişme ilkesine dayanarak yüklemi çıkarabilirim, böylece de aynı zamanda yargının

(yüklemin konu ile olan ilintisinin) zorunluluğunu öğrenebilirim; bunu ise deney bana hiçbir zaman öğretemezdi. Buna karşılık, genellikle cisim kavramı içinde ağırlığı olma yüklemi bulunmaz; ama ağırlık yüklemini cisim kavramının içine koymama karşın, bu kavram, yine de deneyin bir kısmı ile bir deney nesnesini gösterir ve bu kısma ben aynı deneyin nesne kavramı ile ilintili daha başka kısımlarını da ekleyebilirim. Cisim kavramını çözümleyerek uzam (yer kaplama), nüfuz edilemezlik, biçim vb. belirtileri, bu kavramda (cisimde) bulunduğu düşünülen bütün bu özellikleri ben önceden analitik olarak bilebilirim. Ama bilgimi genişletmek ister de bu cisim kavramını kendisinden çıkardığım deneye dönüp bakarsam, yukarıdaki özelliklere ağırlığın da hep bağlı olduğunu görürüm ve bundan dolayı da ağırlığı, bu cisim kavramına yüklem olarak sentetik (bireşimsel) bir biçimde eklerim. Demek ki, yüklem olarak ağırlık kavramının cisim kavramı ile (konu olarak) birleştirilebilmesi (sentezi) deneye dayanıyor, çünkü her ne kadar bu iki kavram birbiri içinde değilse de (biri, öteki içinde bulunmuyorsa da), daima birbirine bağlıdırlar, öyleki bu iki kavram bir bütünün kısımları olarak, yani kendisi de görülerin (doğrudan sezişlerin) sentetik bir bağlanması olan deneyin kısımları olarak, yalnızca olumsal da olsa, yine de birbirleriyle ilintilidirler; bundan dolayı cisim kavramının dışında olan ağırlık kavramını ona bağlayan bilinmeyen neden, deneydir.

Sentetik *a priori* yargılarda ise bu yardımcı araçtan (deneyden) büsbütün mahrumuzdur. Bu tür yargılarda 'A' kavramının (dışında olan) bir başkası ile, bir 'B' kavramı ile olan bağlılığını öğrenmek için 'A' kavramının dışına çıkmam gerekiyorsa (yani 'A' kavramını dışında olan bir 'B' kavramına bağlayarak bilgimi genişletirken) neye dayanıyorum? Bir de deney alanına başvurmaktan bir kazancım olmadığına göre, bu bireşimi (sentezi) mümkün kılan nedir? Örneğin, *"Her olan şeyin bir nedeni vardır"* önermesini alalım: Gerçi olup biten şey kavramında zaman bakımından kendisinden, şu andan önce meydana gelip geçmiş olan şey (bir zaman) gibi benzer bir varlığı düşünürüm ve bundan da birtakım analitik yargıları çıkartırım. Fakat neden kavramı bu olan şeyden doğal olarak bütünüyle ayrıdır, onu dışındadır ve olup bitenden başka olan bir şeyi gösterir; dolayısıyla asla bu olan şeyin son tasarımının içinde değildir. İmdi nasıl oluyor da genellikle olan bir şeye bakıp, bundan büsbütün farklı olan bir şeyi, yani bir neden kavramını biliyorum ve yine nasıl bu neden kavramı olup biten şey kavramı içinde bulunmadığı halde bu kavramın onunla, hem de zorunlu olarak, ilintili olduğunu çıkarıyorum? Burada anlama yetisi

(Verstand), 'A' kavramının dışında bu kavrama yabancı olan, ama yine de ona daima ve zorunlu olarak bağlı diye saydığı bir 'B' yüklemi bulunduğunu sanırken hangi nedene dayanır, yani dayandığı o bilinmeyen X nedir? Bu neden deney olamaz, çünkü sözü geçen ilke, yalnız deneyin sağlayacağından daha büyük bir genelgeçerlikle (tümellikle) değil, ama zorunluluk özelliği ile de, dolayısıyla bütünüyle *a priori* olarak ve yalnızca kavramlarla bu ikinci tasarımı birincisine ekler; o halde *a priori* spekülatif bilgimizin bütün son ereği de bu gibi sentetik, yani genişletici ilkelere dayanmaktır; çünkü analitik ilkeler gerçi çok önemlidirler, pek gereklidirler, ama yalnızca güvenilir, pekin ve geniş bir bireşim (sentez) amacına ve gerçekten yeni bir kazanç bakımından gerekli olan kavramlarımızın o açık seçikliğine ulaşmak için.

V

AKLIN TÜM TEORİK BİLİMLERİNDE SENTETİK '*A PRİORİ*' YARGILAR, İLKELER OLARAK BULUNUR

1. Matematik yargıların hepsi sentetiktir. Bu önerme tartışma götürmez bir biçimde kesin ve sonuçları bakımından da pek önemli olduğu halde, insan aklını çözümleyenlerin şimdiye değin gözlerinden kaçmışa benziyor; üstelik böyle bir yargı, onların bütün kanılarına tamamen aykırı gibi geliyor. Çünkü matematikçiler bütün usavurmalarında çelişme ilkesine göre düşünürler; usavurmalarının bu ilkeye göre ilerlediği gözlenmiştir. (Çünkü bütün apaçık kesinlik ancak böyle elde edilir.) İşte bu yüzden matematiğin ilkelerinin de çelişme ilkesine göre bilindiğine inanılmıştır, oysa bu noktada yanılıyorlardır; çünkü bir sentetik önerme gerçi çelişme önermesi ile bilinebilir; ama bu da ancak bu önermeyi kendisinden çıkarabileceğimiz başka bir sentetik önerme varsa, olur, yoksa başlı başına hiçbir zaman olmaz, yani kendisi çelişme ilkesinin ürünü sayılamaz. Her şeyde önce şu noktaya işaret etmek gerekir ki, gerçekten matematiksel olan her önerme empirik değildir, tersine bunlar *a priori* yargılardırlar; çünkü bu yargılarda hiçbir zaman deneyden çıkarılmayacak olan zorunluluk vardır. Ama bu kabul edilmek istenmiyorsa, o zaman ben de pekâlâ önermemi salt matematik kavramına bağlarım; salt matematik bilgide empirik (deneysel) değil de ancak salt *a priori* bilginin bulunması durumunu ise onun kavramı bile çoktan gerektirir.

Öte yandan ilk bakışta, 7+5= 12 önermesinin gerçekten yedi ile beşin toplamı kavramından çelişmezlik ilkesine dayanılarak çıkarımlanmış *(dedüksiyon* yolu ile) sırf analitik bir önerme olduğu düşünülebilir. Fakat daha yakından bakılacak olursa, yedi ile beşin toplamı kavramının içinde, iki sayının bir sayı halinde birleştirilmesinden başka bir şey bulunmadığı, iki sayıyı bir araya getirmiş olan tek sayının hangi sayı olduğunun bu kavramla düşünülmediği görülür. Başka bir deyişle, bu iki sayının toplamı kavramında bunları içine alan sayı, yani 12 sayısı hiçbir zaman düşünülmüş değildir. Yalnız şu yedi ile beşin toplanması kavramını düşünmem ile, on iki kavramını da hiçbir zaman düşünmüş olmam; böyle iki sayının toplamı olabilen bir kavramı istediğim kadar çözümleyeyim, içinde on iki kavramını bulamam. On iki kavramını bulabilmek için, bu iki sayının (5 ve7 kavramından) birini karşılayan görüyü (sezişi) yardıma çağırıp, örneğin beş parmağınızın ya da Segner'in aritmetiğinde yaptığı gibi, beş noktanın

yardımına başvurmam ve bu görünün (doğrudan sezişin) bana bildirmiş olduğu beş sayısının birimlerini art arda yedi kavramına ekleyerek, bu kavramların içeriğinin dışına çıkmam, onu aşmam gerekir. Gerçekten de önceden, ilkin yedi sayısını alırım ve sonra beş kavramı için bir görü olan (yani, ona uyan) elimin parmaklarını yardıma çağırıp, onları sezişimin yardımıyla bundan önce bu beş sayısını kurmak için bir araya getirdiğim birimleri şimdi birer birer ayırarak arka arkaya o yedi sayısına katarım ve bu düşlemsel yolla on iki sayısının ortaya çıktığını görürüm. 5 sayısının 7'ye eklenmesi gerektiğini söylemekle gerçi 5+7'ye denk bir toplam kavramını düşünmüş oluyorum, ama bu düşüncede toplamın 12'ye eşit olduğunu düşünmemiştim. Demek ki matematik önermeler her zaman sentetiktirler ve büyük sayılardan örnek alınırsa bu durum daha iyi anlaşılır; çünkü o zaman yukarıdaki gibi kavramı istediğimiz kadar evirip çevirelim, görünün (doğrudan sezişin) yardımına başvurmadan, yalnız kavramımızın çözümlenmesiyle, toplamı hiçbir zaman bulamayacağımız açıkça görülür.

Teorik (salt) geometrinin herhangi bir ilkesi de böylesine az analitiktir. Örneğin "iki nokta arasında en kısa yol doğru çizgidir" önermesi sentetik bir önermedir. Çünkü doğru çizgi kavramında hiçbir niceliksel anlam (büyüklük) yoktur, yalnızca bir nitelik vardır. Onun için de en kısa yol kavramı, doğru çizgiye bütünüyle eklenmiştir ve doğru çizgi kavramından bir çözümleme ile çıkarılamaz. Bu bireşimi mümkün kılan da yalnızca görüdür (*Anschauung*; dolaysız kavrama), bunun için de burada yargıda bulunurken onun (görünün) yardımına başvurmak gerekiyor.

Salt (katkısız) geometri ile uğraşanların (geometricilerin) varsaydıkları ve kabul ettikleri ilkelerden bir iki tanesi, yani pek azı gerçekten de analitiktirler ve bunlar çelişme ilkesine dayanırlar, ama özdeşliğe dayanan bütün önermeler gibi bunlar asla ilke görevini yerine getiremezler, yalnız ve ancak yöntem zincirinde kullanılırlar; başka bir deyişle, bunlar yalnız yönteme göre bağlamayı, yani matematiksel akıl yürütmede (usavurmada) art arda gelişin, zincirlenişin oluşmasını sağlarlar. Örneğin; a=a, yani bir şey kendisine eşittir ya da a+b>a, bütün parçasından büyüktür gibi. Yine de bu aksiyomlar (belitler) bile, yalnızca kavramlar oldukları halde, sırf görüde (sezişlerimizde) tasarımlanabiliyorlar diye matematikte bir yerleri vardır. İşte burada bu gibi zorunlu *(apodiktik)* yargıların yükleminin, kavramın içinde bulunduğunu, dolayısıyla da yargının analitik olduğunu çoğu zaman bize sandırtan yalnız ifadenin (önermenin) çift anlamlı olmasıdır. Gerçekten de verilmiş bir kavrama belli bir yüklemi düşünceyle eklememiz gerekince,

bu zorunluluk kavramlara yapışıverir. Ama soru, verilmiş kavrama düşünceyle neyi eklememiz gerektiği değil, bu kavramda yalnızca karanlık bile olsa gerçek olarak neyi düşündüğümüzdür; ve işte o zaman gerçi yüklemin o kavramlara zorunlu olarak bağlandığı, ama kavramın kendisinde düşünülmüş zorunluluk olarak değil de, bu kavrama katılması gereken bir görü (dolaysız kavrama) yüzünden zorunlu olarak bağlandığı görülür.

2. Doğabiliminde de (Fizik) sentetik *a priori* yargılar ilkeler olarak bulunur. Bu konuda örnek olarak yalnızca şu iki önermeyi alıyorum: *"Cisimler dünyasındaki bütün değişmelerde maddenin niceliği (miktar) değişmeden (sabit) kalır"*; ve *"Hareketin bütün iletimlerinde (geçişlerinde) etki ile tepki birbirine denk (eşit) olmalıdır."* Bu iki önerme de yalnız zorunlu ve böyle olduğu için *a priori* değil, aynı zamanda sentetik önermelerdir de, bu açıkça bellidir. Çünkü madde kavramı ile ben, maddenin sürüp gitmesini (devamlılığını), bütün değişmelere karşın niceliğin azalıp çoğalmayacağını değil, yalnızca kapladığı yer dolayısıyla uzayda (mekânda) bulunmasını düşünürüm. İmdi bu kavramda düşünmediğim bir şeyi, ona düşünce ile *a priori* olarak eklemek için madde kavramının gerçekten dışına çıkıyorum. İmdi bu önermeler analitik değil, sentetiktirler ve bununla birlikte aynı zamanda *a priori* olarak düşünülmüşlerdir; doğabiliminin (teorik fiziğin) katkısız (salt) kısmındaki öteki önermeler de (ilkeler) böyledirler.

3. Metafiziğe gelince, o şimdiye değin direnmiştir; bu bilim henüz daha taslak halinde ise de, ama insan aklının doğal yapısı yüzünden kaçınılmaz olan bir bilim diye görülse de (yani, mademki insan aklı onun konusu olan bilgileri öğrenmek gereksinmesini duyar) imdi metafizikte de sentetik *a priori* yargıların (bilgilerin) bulunması gerekir. Bu yönden metafiziğin göreceği iş, nesneler hakkındaki *a priori* olarak edindiğimiz (kurduğumuz) kavramları yalnızca çözümlemekten ve bunları yalın bir biçimde açıklamaktan ibaret olamaz; tersine, belki biz bu bilim sayesinde *a priori* bilgilerimizi genişletmek isteriz; bunun için de verilmiş bir kavramda bulunmayan (onda düşünülmeyen) bir şeyi bu kavrama ekleyen ilkeler kullanırız ve üstelik, onlardan yararlanarak, sentetik *a priori* yargılarla deneyin bize bildirdiklerinden daha uzaklara gitmek, yani deneyin bile arkamızdan gelemeyeceği kadar uzağa açılmak isteriz; örneğin, evrenin bir ilk başlangıcı olmalıdır önermesi vb. gibi; bu nedenle metafizik de hiç

olmazsa amacı bakımından salt (katkısız) sentetik *a priori* önermelerden kurulmuştur.

VI

SALT (KATKISIZ) AKLIN GENEL SORUNU

Araştırılacak bir sürü şeyi genel tek bir problemin formülü içinde toplamakla çok şey kazanılmış olur. Bir yandan böyle kesin ve belirgin bir biçimde bilmekle insan yalnız kendi yapacağı işi kolaylaştırmakla kalmaz, öte yandan aynı zamanda gözettiğimiz amacı gerektiği gibi yerine getirip getirmediğimizi soruşturup bilmek isteyenlerin de yargıda bulunmaları kolaylaştırılmış olur. İmdi salt aklın çözülmesi gereken asıl problemi şu soruda yatar: *"Sentetik a priori yargılar nasıl mümkündürler?"*

Metafiziğin şimdiye değin kesin olmama ve çelişmelerden ileri gelen böylesine şaşkın bir durum içinde bocalayıp durmuş olmasının nedeni, daha önceden bu problemin ve belki de hatta analitik ve sentetik yargılar arasındaki ayrımın akla gelmemesi ve düşünülmüş olmamasındandı. Öyleyse, metafiziğin varlığı ya da yokluğu, bu problemin çözülmesine ya da problemin açıklanmasını istediği şeyin gerçekte mümkün olmadığını inandırıcı bir biçimde ispata bağlıdır. Bütün filozoflar arasında bu problemi inceleyip çözmek için konuya en çok yaklaşan David Hume olmuştur; ama o da probleme geniş bir açıdan bakacağı yerde, hiç de yeterince belirgin bir biçimde ve genelliği içinde problemi düşünmeyip, yalnız nedenin sonuçları ile bağlantısı (etki ile sonuç arasındaki bağlılık) sentetik önermesinde durup kalmış ve böyle bir ilintiyi (bağlılığı) *a priori* bir ilke (önerme) üzerinde kurmanın *(principium causalitatis)* tümüyle imkânsız olduğunu meydana çıkardığını sanmıştır; böyle olduğu için de onun çıkardığı sonuca göre; bizim metafizik dediğimiz her şey, gerçekte deneyden alınmış ve zihnimizin alışkanlığı dolayısıyla zorunluluk kılığına sokulduktan sonra aklın bir bilgisi savı ile ortaya konmuş bir kuruntudan ibarettir. (Başka bir deyişle, metafizik, dönüp dolaşıp baştan sona bir kuruntu olan sözde aklın bir bilgisine varır; gerçekte ise bu bilgi yalnızca deneyden ödünç alınmıştır, alışkanlık yüzünden de zorunluluk görünüşünü kazanmıştır –Çev. n.) Eğer Hume problemi bütün genişliği (genelliği) ile göz önüne getirmiş olsaydı, asıl salt felsefeyi kökünden yıkan bu iddianın hiçbir şeyi çözümlemediğini anlayacak ve onu asla öne sürmeyecekti; çünkü salt matematik de sentetik *a priori* yargıları içerdiğinden, Hume'un kanıtlarına göre, bilim alanında ona da yer vermemek gerekecekti, yani o, salt matematiğin de olamayacağını görecekti, oysa matematikte de hiç kuşkusuz sentetik *a priori* önermeler bulunduğundan, sağduyusu onu bu tür bir iddiadan koruyacaktı; Hume

kendi savının böyle bir sonuca varacağını görebilseydi hemen bu akıl yürütmeden vazgeçerdi.

Yukarıda sorulan problemin çözümü, nesneler üstüne teorik *a priori* bir bilgiye sahip bulunan bilimlerin kurulması ve geliştirilmesinde salt aklın kullanılması olanağını da, yani şu soruların yanıtlarını da içerir:

Salt matematik nasıl mümkündür?

Salt doğa bilimi (fizik) nasıl mümkündür?

Bu bilimler gerçekten var (verilmiş) olduklarından, onların nasıl mümkün olduklarını sormak yerindedir, çünkü bunların mümkün olmaları gerektiği, gerçek olmaları ile kanıtlanmıştır; yani bu bilimlerin varlığı onların mümkün olduklarını göstermek (ispat etmek) için yeterlidir.[13] Metafiziğe gelince, şimdiye değin çok az ilerleme göstermiş, ortaya konulan sistemlerin hiçbiri, metafiziğin gerçekten var olduğunun söylenememesi yüzünden gözetilen amaca varamamış ve bu nedenle de herkesi mümkün olup olmadığından haklı olarak kuşkuya düşürmüştür. Bununla birlikte bu tür bilgiye belli bir anlamda yine de verilmiş gözü ile bakılabilir ve metafizik, bir bilim olarak değilse bile, doğal bir yatkınlık *(metaphysica naturalis)* olarak gerçekten de vardır. Çünkü insan aklı, yalnız çok bilme boş hevesine kapılmadan da özel bir gereksinmenin itmesiyle durmadan öyle birtakım sorulara doğru yol alır ki, bu sorular, aklın deneyde kullanılmasıyla, dolayısıyla deneyden elde edilmiş ilkelerle yanıtlanamaz; işte bundan dolayı, akıl onlarda spekülasyona değin varınca, bütün insanlarda gerçekten de her zaman herhangi türden bir metafizik olmuştur ve bundan böyle de hep olacaktır. İmdi, bu metafiziğin de sorusu şudur: *"Doğal bir yatkınlık olarak metafizik nasıl mümkündür?"* Yani, salt (katkısız) aklın kendisi için ortaya attığı ve özel bir gereksinmeyle elinden geldiğince yanıtlamaya zorlandığı sorular, genel insan aklının doğal yapısında nasıl ortaya çıkıyorlar?

Fakat bu doğal soruları, örneğin "Evrenin bir başlangıcı var mı, yoksa evren öncesiz mi?" vb. gibi soruları yanıtlamak için şimdiye değin yapılan bütün denemeler her zaman kaçınılmaz çelişmelerle karşılaştıklarından, yalnız metafiziğe olan bu doğal yatkınlıkla, yani, hep aklın kendisinden (hangi türden olursa olsun) herhangi bir metafiziğin doğmasına karşın salt akıl gücü ile yetinilemez; tam tersine, metafizikte nesnelerin bilinmesi ya da bilinmemesi bakımından bir kesinliğe ulaşmak, yani sorularının nesneleri üzerine bir karar vermek ya da bunlar karşısında aklın gücü veya güçsüzlüğü hakkında bir yargıda bulunmak, dolayısıyla salt aklımızı ya güvenle genişletmek ya da ona belli ve sağlam sınırlar koymak mümkün olmalıdır. İmdi yukarıdaki genel problemden çıkan bu son soru haklı olarak şu olacaktır: *"Bilim olarak metafizik nasıl mümkündür?"*

Demek ki (salt) aklın eleştirisi zorunlu olarak sonunda bilime ulaştırıyor; buna karşılık aklın eleştiriye başvurmadan dogmatik olarak kullanılması temelsiz iddialara, ki bu savların karşısına yine böyle olanları çıkarılabilir, ve böylece de şüpheciliğe vardırıyor.

Ayrıca aklın eleştirisiyle ortaya çıkacak olan bilimin öyle pek büyük, ürkütücü bir genişliği de olmayabilir; çünkü aklın çeşitliliği sonsuz olan nesnelerle değil de, yalnız aklın kendisiyle; yine aynı biçimde aklın bağrından çıkan, ondan başka olan nesnelerin doğal yapısı yüzünden değil de, kendi öz doğası dolayısıyla önüne serilmiş olan problemlerle uğraşacaktır; akıl, deney alanında karşısına çıkabilecek nesneler bakımından kendi gücünü daha önceden bütünüyle öğrenince, onun bütün deney sınırları üstünde denenecek olan kullanılışının çevre ve sınırlarını tam ve güvenle belirlemek de kolay olacaktır. O halde bir metafiziği dogmatik olarak kurmak için şimdiye değin yapılmış olan denemeler hiç yapılmamış sayılabilir ve sayılmalıdır da; çünkü şu ya da bu denemenin analizi, yani aklımızda *a priori* olarak yerleşik bulunan kavramların yalnızca çözümlenmesi, hiç de bir erek olmayıp, sadece gerçek metafiziğe, yani bilgilerimizi sentetik *a priori* olarak genişletmeye bir hazırlıktır ve ancak bu kavramlarda neyin bulunduğunu gösterdiği, ama bu gibi kavramlara nasıl vardığımızı ve bundan sonra da bütün bilgilerin nesneleri için geçerliği olan bir kullanışı genellikle nasıl belirlediğimizi göstermediği için bu analiz bu amaca elverişli değildir. Bütün bu iddialardan vazgeçmekle de kendimizden pek fazla bir şey feda etmiş olmuyoruz; çünkü dogmatik yöntemde kaçınılmaz olan aklın kendi kendisiyle çelişmelere düşmesi, zaten şimdiye kadar ki her metafiziği çoktan gözden düşürmüştür. İnsan aklının onsuz olamayacağı bir bilme için, ki bundan fışkıran her gövde kesilip atılabilir, ama kökü kazınamaz ve şimdikine büsbütün karşıt başka bir tutumla artık gelişebilen ve verimli olan bir büyüme sağlamak yolunda içerdeki güçlükler ile dışarıdaki direnmelerden yılmamak için bundan böyle daha sıkı dayanmak gerekecektir.

VII

SALT AKLIN ELEŞTİRİSİ ADI ALTINDA ÖZEL BİR BİLİM DÜŞÜNCESİ VE BÖLÜMLEMESİ

İşte bütün bundan (söylenenlerden), adı katkısız (saf) aklın eleştirisi olabilecek özel bir bilimin ide'si ortaya çıkmaktadır. Çünkü akıl, *a priori* bilginin ilkelerini sağlayan yetidir. Bundan dolayı katkısız (salt) akıl, bir şeyi bütünüyle *a priori* olarak bilmeye yarayan ilkeleri kapsayan akıldır. İmdi salt aklın organonu, bütün *a priori* bilgilerin kendilerine göre edinilip de gerçekten meydana getirildikleri ilkelerin tümü olacaktır; böyle bir organonun ayrıntıları ile uygulanması ise, salt aklın bir sistemini sağlayacaktır. Ama bu sistemde pek fazla istendiği için ve burada da genel olarak bilgimizi genişletmenin mümkün olup olmadığı, mümkünse hangi hallerde mümkün olduğu henüz bilinmediğinden katkısız akıl üzerine, bunun kaynakları ve sınırları üzerine yalnız yargıda bulunacak olan bir bilimi, salt akıl sisteminin bir *propädeutik*i olarak sayabiliriz. Böyle bir bilime ise bir öğreti değil de yalnızca salt aklın eleştirisi adı verilmelidir ve *spekülasyon bakımından* onun yararı da gerçekten ancak negatif olacaktır, aklımızın genişletilmesine değil de, yalnızca arınmasına ve yanılmalardan korunmasına yarayacaktır; ama bununla da çok şey kazanılmış olacaktır. Nesneleri değil de, genel olarak nesneleri *a priori* olarak bilişimizle uğraşan her bilgiye transandantal diyorum. Bu gibi kavramların bir *sistemi* de *transandantal felsefe* adını taşıyacaktır, bu da başlangıç için çok bir şey sayılır. Böyle bir bilim hem analitik, hem de sentetik *a priori* bilgileri bütünüyle içine alacağından amacımız bakımından yayılım alanı çok geniştir; bundan dolayı, ancak *a priori* sentezin (bireşimin) ilkelerini bütün genişliği ile kavramamız için, ki bizim görmemiz gereken iş de yalnız budur, analizi (çözümlemeyi) ille de zorunlu olan yere kadar götürmemeliyiz. İşte şimdi bizim uğraşacağımız konu, bilgilerin genişletilmesini değil de, yalnızca düzeltilmesini göz önünde bulundurduğundan ve bütün *a priori* bilgilerin değeri ve değersizliği için bir denek taşı olması gerektiğinden, doğrudan doğruya bir öğreti (doktrin) değil, ancak transandantal eleştiri adını verebildiğimiz bu araştırmadır. Bundan dolayı böyle bir eleştiri, eğer mümkünse, bir organona, şayet bu organonun elde edilişi başarılmayacaksa, o zaman hiç olmazsa, katkısız akıl felsefesi tam bir sisteminin –bu sistem ister bilgilerinin genişletilmesinden, isterse yalnız sınırlandırılmasından ibaret olsun– hem analitik hem de

sentetik olarak günün birinde herhalde salt aklın kendisine uygun olarak gösterilemediği bir yasası hazırlanmalıdır. Bunun mümkün olduğunu, üstelik böyle bir sistemin, pek geniş olmaması nedeniyle, tamamlığını da umabileceğimizi önceden şu yüzden kestirebiliriz: Burada konumuz, sonu getirilemeyecek gibi olan nesnelerin doğal yapısı olmayıp, bu nesnelerin doğal yapısı üstüne yargıda bulunan anlama yetisidir; *a priori* bilgiler de, dışarıda aranamayacaklarından, bizim için gizli kalamazlar ve bütün tahminlere göre, tamamıyla kavranılacak, değer ve değersizlikleri üstüne yargıda bulunacak olan kendilerine doğru değer biçilecek kadar azdır bunlar. Bu yüzden burada salt akıl üstüne olan kitaplarla sistemlerin bir eleştirisini hiç beklememelidir, çünkü burada yapılacak şey, akıl yetisinin kendisinin bir eleştirisidir; dayanağımız ancak bu eleştiri olursa, bu konudaki eski ve yeni yapıtların felsefi değerini biçecek olan güvenilir bir denek taşı elde etmiş oluruz; yoksa yetkisiz tarih yazarı ile yargıç, başkalarının temelsiz iddiaları üstüne kendilerinin yine temelsiz olan savları ile bir yargıda bulunmuş olurlar.

Transandantal felsefe, *bir bilim idesidir*, katkısız aklın eleştirisi bunun planını bir mimari yapıtta olduğu gibi, yani ilkelerle, bu yapıyı kuran bütün parçaların eksiksizliği ve sağlamlığı için bütünüyle güvence verecek bir biçimde çizmelidir. Transandantal felsefe, katkısız aklın bütün ilkelerinin bir sistemidir; bu eleştirinin kendisinin transandantal felsefe adını taşımaması, yalnız tam bir sistem olmak için, insanın bütün *a priori* bilgisinin ayrıntılı bir çözümlemesini de (analizini de) içine alması gerektiğindendir. Gerçi eleştirimiz, sözü geçen katkısız bilgiyi oluşturan bütün ana kavramların tam bir sayımını da elbette göz önüne sermelidir. Ancak bu kavramların ayrıntılı bir çözümlemesinden olduğu gibi, bundan çıkacak olanlar üstüne eksiksiz yargıda bulunmaktan da haklı olarak kaçınacaktır; çünkü bir yandan bu analiz (çözümleme), bütün eleştirinin söz konusu olan bireşimde (sentezde) karşılaşılan güçlük onda olmadığı için, amaca uygun değildir, öte yandan da böyle bir çözümlemenin ve bundan çıkacakların tam olmalarının sorumluluğu ile uğraşmak planının birliğine aykırıdır; dolayısıyla planın ereği göz önünde bulundurulursa bundan pekâlâ vazgeçilebilir. Bununla birlikte, gerek çözümlemenin, gerekse ileride elde edilecek *a priori* kavramlardan yapılacak çıkarımın bu eksiksizliği kolayca tamamlanabilir, yeter ki bu kavramlar ilk önce bireşimin ayrıntılı ilkeleri olarak bir bulunsunlar ve başlıca bu erek bakımından bir eksikleri olmasın.

Öyleyse taransandantal felsefeyi kuran her şey katkısız aklın eleştirisini ilgilendirir; eleştiri, transandantal felsefenin idesidir, ama bu bilimin kendisi değildir henüz, çünkü eleştiri, sentetik *a priori* bilgi üstüne eksiksiz yargıda bulunmak gerektiği kadarınca çözümlemede ileri gider.

Bölümlemede en çok dikkat edilecek nokta, böyle bir bilime, içlerinde empirik (duyudan gelen) bir şey bulunan kavramlardan hiç birisinin girmemesidir; ya da *a priori* bilgilerin tamamıyla katışıksız (salt) olmalarıdır. Bundan dolayı ahlaklılığın en yüksek ilkeleri ile temel kavramlar gerçek *a priori* bilgilerdir, ama yine de transandantal felsefe ile ilişkili değildirler. Çünkü hepsi empirik köklü olan haz, acı, istek, vb. kavramları gerçi kurallarına temel olarak alamazlar, ama yine de bunlara ödev kavramında aşılması gereken bir engel ya da dürtü yapılmaması gereken çekici bir şey olarak, salt ahlaklılık sisteminin düzeninde ister istemez yer verirler. İşte bundan dolayı transandantal felsefe, katkısız aklın, yalnız spekülatif aklın bir felsefesidir. Çünkü pratik ile ilgili olan her şey içinde dürtüler bulunduğuna göre, duygularla ilişkilidir, duygular ise empirik bilgi kaynaklarına bağlıdırlar.

Öyleyse bir sistemin genel görüş noktası açısından bu bilimin bölümlenmesi istendiği zaman, şimdi sunacağımız bilimde ilk önce, salt aklın bir unsurlar öğretisi *(Elementarlehre)*, ikinci olarak da, bir yöntem öğretisi *(Methodenlehre)* bulunacaktır. Bu ana bölümlerden her birinin, burada nedenlerini anlatmayacağımız alt bölümleri olacaktır; bir giriş ve önsöz olarak burada şu kadarını söylemek gerekli gibi görünüyor: İnsan bilgisinin belki de ortaklaşa olan, ama bizce bilinmeyen bir kökten çıkmış iki gövdesi vardır, bunlar duyarlık ile anlama yetisidirler *(Sinnlichkeit und Verstand)*; birincisi ile bize nesneler verilir, ikincisi ile de nesneler üstünde düşünülür. İmdi, nesnelerin bize verilmelerinin koşullarını oluşturan *a priori* tasarımlar kendisinde varsa, duyarlık transandantal felsefeye girer. Transandantal duyu öğretisinin, unsurlar biliminin *(Elementarlehre)* ilk kısmı olması gerekir; çünkü insan bilgisinin nesnelerinin verilme koşulları, bu nesnelerin düşünülme koşullarından önce gelir.

II

PRATİK AKLIN ELEŞTİRİSİ

Önsöz

(1788)

Pratik aklın spekülatif akıl ile paralelliği, bu eleştirinin salt pratik aklın eleştirisi değil de neden yalnızca genel olarak pratik aklın eleştirisi diye adlandırıldığını elinizdeki yapıt yeterince aydınlatmaktadır; yazıdan beklenen, yalnız salt pratik aklın var olduğunu temellendirmektir, bu amaçla da o, aklın bütün pratik gücünü (yetisini) eleştirir. Eğer bu girişimi başarılı olabilirse, aklın böyle bir yetisiyle (spekülatif akılda olduğu gibi), yalnız kendini bilmemeden dolayı sınırlarını aşıp aşmadığını anlamak için, *salt yetinin kendisini* eleştirmenin bir gereği kalmayacaktır. Çünkü akıl, salt akıl olarak gerçekten pratik olduğunda kendi gerçekliğini ve kavramlarının gerçekliğini olgu ile, eylemle kanıtlar; ve aklın bu imkânına karşı çıkan bütün sözde akıl yürütmeler de boşunadır.

İşte bu güçle (yetiyle) transandantal *özgürlük* de, bundan böyle sağlamlık kazanmaktadır; üstelik bu özgürlük, spekülatif aklın nedensellik kavramını kullanırken nedensel bağlantılar dizisinde *koşulsuz* olanı kavramak istediğinde kaçınılmaz bir biçimde düştüğü antinomiden kendini kurtarmak için gereksinme duyduğu mutlak anlamdaki özgürlüktür. Spekülatif akıl bu kavramı, ancak problematik bir biçimde (sorunsal olarak) düşünülmesi imkânsız olmayan bir kavram olarak ortaya koyabilmiş, ama ona nesnel gerçekliğini sağlayamamıştı; ve bunu da en azından kavranabilir (düşünülebilir) olarak geçerli kılması gereken şeyin sözde olanaksızlığı konusundaki savlara kapılıp, özünde bir saldırıya uğramaktan (sarsılmaktan) ve bir şüphecilik uçurumuna yuvarlanmaktan kaçınmak için yapmıştı.

Özgürlük kavramı, pratik aklın zorunlu *(apodiktik)* bir yasasıyla kendisinde kanıtlanan gerçeklik olarak, şimdi salt aklın ve hatta spekülatif aklın bir sisteminin bütün yapısının kilit taşını oluşturur; yalın ideler olarak spekülatif akılda hiçbir desteği bulunmayan (desteksiz kalan) bütün öteki kavramlar da (Tanrı ve ölümsüzlük kavramları), şimdi özgürlük kavramına bağlanırlar, onunla birlikte ve onun aracılığıyla dayanağını (direnme gücü) ve nesnel gerçekliğini kazanırlar, yani bunların imkânı (olanağı) özgürlüğün gerçek olması olgusuyla kanıtlanır; çünkü bu ide ahlak yasası aracılığıyla kendisini görünüşe sunar.

Özgürlük aynı zamanda, spekülatif aklın bütün ideleri için de onu algılayamasak (kavrayamasak) da imkânını *a priori* olarak bildiğimiz

biricik idedir, çünkü özgürlük *bildiğimiz* ahlak yasasının koşuludur.[14] *Tanrı* ve *ölümsüzlük* ideleri ise ahlak yasasının koşulları değil, fakat yalnızca bu yasanın belirlediği bir iradenin (istencin) zorunlu nesnesinin koşulları, yani salt aklımızın yalnız pratik kullanımının koşullarıdırlar; bu nedenle de bu idelerin gerçekliği bir yana, imkânını bile (olup olamayacağını) bildiğimi ve kavradığımızı söyleyemeyiz. Fakat yine de bu ideler, ahlak bakımından belirlenmiş iradenin kendisine *a priori* olarak verilmiş nesnesine (en üstün iyiye) uygulanmasının koşullarıdır. İmdi teorik olarak bilinemese ve kavranamasa da bu idelerin imkânı pratik açıdan kabul edilebilir ve edilmelidir de. Bu idelerin hiçbir iç olanaksızlık [imkânsızlık (çelişme)] içermedikleri pratik bakımından bu sonuç için yeterlidir. Burada spekülatif akıl ile karşılaştırıldığında, ona göre yalnız öznel kalan, bununla birlikte spekülatif akıl gibi salt (katkısız), ama aynı zamanda pratik bir akıl için nesnel olarak geçerliği de bulunan bir kabulün ilkesini (temelini) de buluyoruz; böylelikle, özgürlük kavramı aracılığıyla, Tanrı ve ölümsüzlük idelerinin nesnel gerçekliği ve bu kavramları varsayma hakkı, hatta bunları (salt aklın gereksinimi olarak) varsaymanın öznel zorunluluğu yaratılmış oluyor. Akıl bununla teorik bakımdan genişlemiyor; yalnız daha önce problem olan bir imkân burada bir onaylama (kabul) oluyor ve böylece aklın pratik kullanımı teorik aklın unsurlarıyla bağlanıyor. Bu gereksinim, hipotetik (varsayımlı, koşullu) bir gereksinim, aklın mümkün olduğu kadar tam bir biçimde spekülasyon içinde kullanılması istendiğinde, bir şey kabul etmek gerektiğini düşünen spekülasyonun rasgele (seçmeye bağlı) bir amacı değil, bir şeyi yasa gereği kabul etme gereksinmesidir; işte bu gereksinim olmadan da eylemlerinin amacı olarak kaçınılmaz bir biçimde konulması gereken şey ortaya çıkamaz.

Hiç kuşku yok böyle dolambaçlı yollardan geçmeden bu konuları kendi içlerinde çözüme bağlamak ve bunları pratik kullanım için izlenecek bir ışık (doğrudan bir bilgi) olarak almak spekülatif (düşüntüsel) aklımız için daha iyi olurdu, ama ne var ki spekülasyon (düşüntüleme) yetimiz buna pek elverişli değildir. Böylesine yüksek bilgilere sahip olmakla övünenler, onları saklamamalı, bunları herkesin önünde sınanmak ve değerlendirilmek üzere ortaya getirmelidirler. Kanıtlamak mı istiyorlar; haydi öyleyse! Kanıtlasınlar da böylece eleştiri bütün silahlarını zafer kazananların ayakları dibine sersin. *Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis.*[15] Buna yanaştıkları yok aslında (istemiyorlar), belki beceremeyecekler de ondan; öyleyse biz bir kez daha eleştirinin silahlarını alalım elimize ve imkânları

spekülasyon yoluyla yeterince sağlama bağlanamayan (güvence altına alınamayan) Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük kavramlarını, aklın ahlak alanındaki kullanımında arayalım ve temellerini aklın bu kullanılışı üstünde kuralım.

Burada hemen eleştirinin şu bilmecesi çözüme kavuşuyor: Nasıl oluyor da spekülasyon içinde kategorilerin duyularüstü kullanımının nesnel gerçekliği yadsınabiliyor, ama aynı zamanda salt pratik aklın nesneleri bakımından bu gerçeklik kabul edilebiliyor; çünkü aklın bu pratik kullanılışı, yalnızca bir ad olarak bilindiği sürece, bunun zorunlu olarak tutarsız görünmesi gerekir. Fakat şimdi pratik aklın tam bir çözümlenmesiyle görülecektir ki, söz konusu gerçeklik burada, kategorilerin hiçbir teorik belirlenimi ve bilgiden duyularüstü alana doğru hiçbir yayılımını (genişlemeyi) içermez, burada yalnızca şu anlatılmak istenmektedir, bu açıdan kategorilerin her yerde bir nesnesi oluyor; çünkü kategoriler ya iradenin zorunlu belirleminde *a priori* olarak kapsanırlar ya da iradeyi zorunlu olarak belirleyen nesneye ayrılmaz bir biçimde bağlıdırlar; böylece tutarsızlık ortadan kalkar, çünkü burada bu kavramların kullanımı, spekülatif aklın istediği kullanmadan farklı bir şey oluyor. Buna karşın spekülatif eleştirideki tutarlı düşünüş biçiminin, daha önce (buraya kadar) umulmayan ve çok doyurucu olan bir doğrulmasına yol açılıyor; çünkü spekülatif eleştiri, deney nesnelerinin deney nesneleri olarak (ve bunların arasında kendi öznemizin nesnesi de) yalnızca fenomenler diye geçerli olmasını, ama aynı zamanda bu deney nesnelerinin temeline kendi–başına–şeylerin *(Ding an sich)* konmasını, yani duyularüstü olan şeylerin uydurma ve bunların kavramlarının da içerik bakımından boş sayılmasını sağlamaya çalışır; pratik akıl da böylece şimdi kendi hesabına ve spekülatif akıl ile sözbirliği etmeksizin, nedensellik kategorisinin duyularüstü bir nesnesine, yani *özgürlüğe* (her ne kadar pratik bir kavram olarak ve yalnızca pratik kullanımı için olsa da) gerçeklik sağlıyor, yani orada ancak düşünülebileni bir olguyla doğruluyor. Böylece, *düşünen özne bile kendisi için içgörüde* (sezişte; *Anschauung*) *yalnızca bir fenomendir,* diyen spekülatif eleştirinin bu garip, ama yine de karşı çıkılamayacak olan savı da *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde tam olarak doğrulanmış bulunuyor, hem de öylesine doğrulanıyor ki, spekülatif aklın eleştirisi bu önermeyi hiç kanıtlamamış olsaydı bile, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde buna ulaşılmış olacaktır.[16]

Böylece, Eleştiriye karşı şimdiye değin gördüğüm en ciddi karşı çıkmaların, neden tam da bu iki nokta etrafında toplandığını anlamış oluyorum; bu noktalardan ilki, bir yanda kendinde–şeylere *(noumenon)* uygulanan kategorilerin teorik bilgide yadsınan ve pratik bilgide kabul edilen nesnel gerçekliği, ikincisi de, öte yandan kendi deneysel bilincinde kendini özgürlüğün öznesi olarak noumenon, ama aynı zamanda da doğa açısından fenomen haline getirmek gibi aykırı görünen bir iradeydi. Çünkü belirli ahlaklılık ve özgürlük kavramları oluşturulmadıkça, bir yandan görünüş (fenomen) olduğu öne sürülen şeyin temeline noumenon olarak neyin konabileceğini, öte yandan da, daha önce teorik kullanımda salt anlama yetisinin bütün kavramlarını, ancak yalnız fenomen alanına bırakınca, hâlâ bir noumenon kavramı oluşturmanın mümkün olup olamayacağı kestirilemez. Ne var ki pratik aklın ayrıntılı bir Eleştirisi bütün bu yanlış anlamaları ortadan kaldırabilir ve onun en büyük üstünlüğü olan tutarlı düşünüşü aydınlığa kavuşturabilir.

Katkısız spekülatif aklın, özel eleştirileri daha önce yapılmış olan kavram ve ilkelerinin, bu yapıtta yer yer bir kez daha yoklanmasını yani kurulacak bir bilimin sistemli gidişine pek yakışmayan (çünkü haklarında yargıya varılmış konular yalnız kısaca anılmalı, yeniden ortaya atılmamalıdır), ama burada, akıl bu kavramların oradakinden büsbütün farklı bir kullanılışına geçmiş görüldüğünden izin verilen ve hatta gerekli görülen bu yoklamayı haklı göstermek için bu kadarı yeter. Aklın böyle bir geçişi, kavramların eski ve yeni kullanımını karşılaştırmayı gerektirir; bu yeni çizgi (yol) eskisinden ayırt edilebilsin ve aynı zamanda ikisinin bağlantısı (birinin ötekine) seçilip görülsün diye yapılır. Bu türden düşüncelere ve özellikle yeniden özgürlük kavramına, ama salt aklın pratik kullanımındaki özgürlük kavramına, yönelen düşünceler, spekülatif aklın eleştirel sisteminin boşluklarını doldurmaya yarayacak dolgular ya da çabucak kurulmuş bir yapıya sonradan konan dayanaklar ve payandalar diye görülmemeli (çünkü o sistem, kendi amacına göre tamdır), sistemin bütünlüğünü kavranabilir kılan temel öğeler sayılmalıdır, öyle ki orada yalnızca problematik (sorunsal) bir biçimde ortaya konabilmiş kavramlar, şimdi gerçek halleriyle *(in ihrer realen Darstellung),* durumlarıyla ortaya getirilerek kavranabilsin. Bu dikkat çekme, anımsatma özellikle özgürlük kavramına ilişkindir; birçoklarının bu kavramı yalnız psikolojik açıdan ele alarak, hâlâ onu kavramakla ve mümkün olduğunu açıklamakla böbürlenmesi şaşılacak bir şeydir; oysa onu daha önce transandantal açıdan

almış olsalardı, spekülatif aklın eksiksiz kullanımında problematik (sorunsal) bir kavram olarak onsuz edilemeyecek *(seine Unentberlichkeit)*, fakat aynı zamanda kavranamayacak (anlaşılamaz) bir kavram olduğunu görürlerdi. Ama sonradan da bu kavramla pratik kullanışa yöneldiklerinde, bunun ilkeleri bakımından kabul etmek istemedikleri, yukarıda sözü geçen belirlenime kendiliklerinden varmış olurlardı. Özgürlük kavramı bütün empiristlerin (deneycilerin) ayaklarının takıldığı bir taş engeldir; buna karşılık, zorunlu olarak akılcı bir yol izlemeleri gerektiğini bu kavram (özgürlük) aracılığıyla gören eleştirici ahlakçılar içinse, en yüce, en ince pratik ilkelerin anahtarıdır. Bu nedenle okurdan, Analitiğin sonunda bu kavram üstüne söylenenleri şöyle üstün körü geçiştirmemesini rica ederim.

Salt (Katkısız) Pratik Aklın Eleştirisi yapılarak kurulan sisteme benzer bir sistemi geliştirirken, özellikle, bütünün doğru bir biçimde çizilmesini sağlayabilecek bakış açısından yanılmamak için, az mı çok mu zahmet gerektiği konusunda yargıda bulunmayı burada, bu tür çalışmadan anlayana, böyle bir çalışmayı bilene bırakıyorum. Böyle bir sistem gerçi, *Ahlak (Töreler) Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ni gerektirir, bunun doğruluğunu varsayar; ama ancak oradaki ödev ilkesiyle önceden tanıştırıldığı ve bunun formülünü belli bir biçimde ortaya koyup haklı gösterdiği oranda;[17] yoksa buradaki sistem kendi kendine yetmektedir. Bütün pratik bilimlerin bölümlenmesinin, Spekülatif Aklın Eleştirisi'nde olduğu gibi, burada tam olarak yapılmamasının geçerli nedeni, yine de aklın bu pratik yetisinin yapısında bulunabilir. Çünkü ödevleri, insan ödevleri olarak bir bölümleme içinde belirlemek, yalnız bu belirlenimin öznesini (yani, insanı) daha önceden, gerçek yapısı açısından ve genel olarak ödev bakımından gerektiği kadarıyla bilmekle mümkündür; bu ise, pratik aklın genel olarak eleştirisinin işi değildir, eleştiriden beklenen, pratik aklın imkânının, kapsamının ve sınırlarının ilkelerini, insanın doğal yapısı ile bir bağ kurmadan eksiksiz olarak vermektir. İmdi bölümleme burada eleştirinin değil, fakat bilimin sistemiyle ilintilidir.

Ahlak Metafiziğinin Temellendirilişi'nin doğruyu seven ve sözünü esirgemeyen, bundan dolayı da dikkate ve saygıya değer bir eleştiricisinin orada iyi kavramının ahlak ilkesinden önce temellendirilmemesini eleştirdiğini görüyoruz[18] (ona göre öyle yapılması önem taşımaktaydı); onun bu karşı çıkışına, Analitiğin ikinci anabölümünde yeterince doyurucu bir karşılık verdiğimi sanıyorum. Yine aynı şekilde doğruyu bulmaya gönül vermiş görünen kimselerce yapılıp da bana ulaşan bazı başlıca karşı

çıkışları (eleştirileri) da dikkate aldım, bunu bundan böyle de yapacağım (ama yalnız kendi eski sistemlerine sımsıkı sarılıp neyin kabul edilmesi, neyin reddedilmesi gerektiği konusunda önceden kararlı olanlar, zaten kendi özel görüşlerine ters düşebilecek hiçbir açıklama istemezler).

İnsan ruhunun özel bir yetisinin, kaynakları, kapsamı ve sınırları bakımından belirlemesi söz konusu olduğunda, insan bilgisinin yapısına göre, yalnız bunu parçalarından ve bu parçaların tam ve (şu andaki durumda onun bizce edinilmiş unsurlarına göre elden geldiğince) eksiksiz bir seriminden başlanabilir. Fakat dikkat edilmesi gereken ve daha çok felsefi ve mimari (yapısal kuruluşa ilişkin) nitelikte olan ikinci bir nokta daha vardır: Bütünün idesini doğru olarak kavramak ve bu bütün idesinden kalkıp parçaların hepsini birbirleriyle karşılıklı ilintileri içinde, bütün kavramından çıkarımlayarak *(dedüksiyon)* salt (katkısız) bir akıl yetisi içinde göz önünde tutmak. Bu sınama ve sağlama alma, sistemi yalnız en derinliğine bilmekle, onu içinden tanımakla mümkündür; ilk araştırmada canı sıkılanlar; yani sistemi tanımayı zahmete değer bulmayanlar ise, ikinci aşamaya (basamağa) varamaz, yani daha önce çözümleyici bir biçimde (analitik olarak) verilene bireşimsel (sentetik) bir dönüş olan bütünü görmeyi başaramazlar. Bunlar her yanda tutarsızlıklar bulurlarsa buna şaşmamak gerekir, çünkü onların bulduklarını söyledikleri boşluklar sistemin kendisinde değil, yalnız onların kendi düşüncelerinin bağlantısız gidişindedir.

Bu incelemeyle yeni bir dil getirmek istediğimi söyleyerek bana karşı çıkanlar hiç kaygılandırmıyorlar beni, çünkü buradaki bilgi türü kendiliğinden yaygın (geçerli, popüler, halk arasındaki) bilgi türüne yaklaşıyor. Bu suçlama, birinci Eleştiri ile ilgili olarak da, bu Eleştiri'nin sayfalarını karıştırmakla kalmayıp, onu derinliğine inceleyip okumuş hiç kimsenin aklına bile gelmez. Belirli kavramlar için karşılıkların (deyimlerin) eksik olmadığı bir dilde yeni sözcükler uydurmak, özgün ve doğru düşüncelerle kendini gösteremediğinden, hiç olmazsa eski bir elbisenin üzerine yamanan yeni yamalarla kalabalığın arasında sivrilip halkın dikkatini çekmek gibi, çocukça bir çabadır. Bu yüzden ilk Eleştiri'min okurları, düşüncelere orada bana uygun görünen deyimler (terimler) gibi uygun düşecek daha yaygın ve gündelik deyimler (karşılıklar) biliyorlarsa ya da oradaki düşüncelerin kendilerinin ve bununla da o düşüncelere işaret eden her deyimin değersizliğini göstermeye (açığa çıkarmaya) güçleri yetiyorsa, ilkini yapmakla beni kendilerine borçlu

kılacaklar, çünkü istediğim yalnızca anlaşılmaktır, ikincisini yapmakla da, felsefeye hizmet etmiş olacaklardır. Ama bu düşünceler ayakta kaldığı sürece, onlara daha uygun ve aynı zamanda da daha yaygın (gündelik) karşılıkların (deyimlerin) bulunabileceğinden pek kuşkuluyum.[19]

Böylece, insan ruhundaki iki yetinin, bilme ve arzulama yetilerinin *a priori* ilkeleri bulunmuş ve onların kullanımının koşulları, kapsamı ve sınırları bakımından belirlenmiş oldu; bununla da teorik olduğu kadar pratik de olan sistematik bir felsefenin, bir bilim olarak, sağlam bir temeli atılmış olacaktır.

Bütün bu çabaların karşısına, birinin, *a priori* bir bilginin hiçbir yerde olmadığını ve olamayacağını ansızın bulmasından daha kötü bir şey çıkamaz. Ama bu bakımından en ufak bir tehlike yoktur. Bu birinin, akıl yoluyla aklın olmadığını kanıtlamayı istemesine benzer. Çünkü biz bir şeyi akılla bildiğimizi ancak şu durumda söylüyoruz: Bir şey deneyde karşımıza bu biçimde çıkmamış da olsa, bir şeyi bilebileceğimizin bilincindeysek, yani onun bizce bilgisinin olabilirliğinin bilincinde olduğumuzda, bunu akılla biliyoruz ve bu bakımdan da akıl bilgisiyle *a priori* bilgi aynı şeydir, özdeştir. Bir deney önermesinden zorunluluk çıkartmayı istemek *(ex pumice aquam* – süngerden su çıkarmak gibi) bununla da bir yargıya genellik vermeyi istemek tam bir çelişmedir. (Bu genellik olmadan akıl yürütme–çıkarım olmaz, bu olmadan da analoji yoluyla akıl yürütme bile düşünülemez; çünkü analoji hiç olmazsa varsayılmış bir genellik, nesnel bir zorunluluktur ve böylece de her zaman gerçek bir genelliği koşul sayar.) Yalnız *a priori* yargılarda bulunan nesnel zorunluluğun yerine öznel zorunluluğu, yani alışkanlığı koyma, aklın konu (nesne) üzerinde yargıda bulunma gücünü –yani o konuyu ve ona ait olan şeyleri– bilme yetisinin olmadığını söylemek olur; sözgelişi, sık sık yinelenen ve önceki belirli bir durumu hep izleyen şeyin sonuç olarak önceki durumdan çıkarılabileceğini söylememek (çünkü bu akıl yürütme, nesnel zorunluluk ve *a priori* bir bağlantı kavramını kabul etmek anlamına gelirdi), ama yalnızca (hayvanların yaptığı gibi) benzer durumların beklenebileceğini söylemek olur; yani neden kavramını aslında ilkece yanlış, bir düşünce tuzağı (basit bir yanılma) olmaktan öteye gitmeyen bir şey diye reddetmek demek olur. Bu nesnel ve genelgeçerlilik eksikliğine, akıl sahibi başka varlıklara başka bir tasarım biçimi yüklemek için bir neden olmadığını söyleyerek çare bulmak istenirse –bu da geçerli bir çıkarım oluyorsa– bilgimizin genişlemesine bilgisizliğimizin bütün kafa yormalarımızdan daha büyük

hizmeti dokunmuş olur, yani eğer bu akıl yürütme geçerli olabilseydi, bilgisizliğimiz, bilgimizin genişlemesine bütün düşünmelerden daha yararlı olacaktır. Çünkü yalnızca bu durumda, insandan başka akıl sahibi varlıkları tanımadığımızdan böyle varlıkların kendimizi tanıdığımız şekilde olduklarını kabul etmeye hakkımız olur (eşdeyişle, onların kendimizi bildiğimiz gibi yaratılmış olduklarını kabul etmeye hakkımız olur –Çev. n.), yani onları gerçekten tanımış olurduk. Burada bir kabulün, doğru saymanın genelliğinin, bir yargının nesnel geçerliliğini (yani bilgi olarak değerini) kanıtlayamayacağının sözünü bile etmiyorum; eğer bu kabul, doğru sayma bir rastlantı sonucu gerçek çıksa bile, yine de bu nesneye uygunluğunun kanıtı olamaz; evrensel genelgeçer ve zorunlu bir uygunluğun temelini yalnızca nesnel geçerlilik oluşturabilir.

Hume, bu ilkeler konusundaki genel deneycilik sisteminden pek memnun olurdu herhalde; çünkü bilindiği gibi Hume, Tanrı, Özgürlük ve Ölümsüzlük üzerine aklın verdiği bütün yargıları yadsımak, yok saymak için, neden kavramı konusunda, zorunluluğun her türlü nesnel anlamı yerine, salt öznel bir zorunluluğun, yani alışkanlığın kabul edilmesini istiyordu; ve bir kez ilkeleri elde edince de, bunlardan sonuçları sağlam bir mantıksal kesinlikle kolayca çıkartabilirdi. Ama Hume, deneyciliği, matematiği de içine alacak biçimde genelleştirmedi. O, matematiğin ilkelerinin analitik olduğunu kabul ediyordu ve bu doğru olsaydı, bu önermeler gerçekten zorunlu *(apodiktik)* olacaklardı. Ama bundan aklın felsefede de zorunlu, yani nedensellik ilkesi gibi sentetik yargılarda bulunma yetisine sahip olduğu gibi bir sonuç çıkarılamazdı. Ama deneycilik ilkeler için genel olarak kabul edilseydi, matematik de onun kapsamına girerdi.

Oysa matematik, antinomide kaçınılmaz biçimde görüldüğü gibi, yalnızca deneysel ilkeleri kabul eden akıl ile çatışmaya girdiğine göre (çünkü matematik, uzayın sonsuz bölünebilirliğini karşı çıkılmaz bir biçimde kanıtlar; oysa deneycilik bunu kabul etmez), imdi kanıtlamanın sağladığı en büyük apaçıklık, deney ilkelerinden yapıldığı öne sürülen çıkarımlar ile açıkça çelişir ve bu kez de beni aldatan hangisidir, yüz mü yoksa duygu mu (gözler mi, parmaklar –dokunma duyusu– mu?) diye Cheselden'in körü gibi sormak gerekir (çünkü deneycilik kendisini duyumlanan bir zorunlulukta, rasyonalizm ise doğrudan kavranan bir zorunlulukta temellendirir). Böylece genel deneycilik (empirizm) gerçek bir skeptisizm (şüphecilik) olarak ortaya çıkar ve bu böylesine sınırsız bir

anlamda Hume'a yanlış olarak mal edilmiştir,[20] çünkü Hume, matematiği hiç olmazsa deneyin sağlam bir mihenk taşı olarak bırakmıştır; oysa bu genel deneycilik, her ne kadar deney, yalnız duyulardan değil, aynı zamanda yargılardan oluşuyorsa da, deney için hiçbir mihenk (denek) taşı bırakmadı; çünkü bir mihenk taşı ancak *a priori* ilkeler tarafından verilebilir.

Yine de bu felsefe ve eleştiri çağında böyle bir deneyciliğin ciddiye alınması güç bir iş olduğundan ve bu belki de yargı gücümüzü yalnızca çalıştırmak için ve karşıtlık aracılığıyla aklın*a priori* ilkelerinin zorunluluğunu daha iyi gün ışığına çıkarmak amacıyla ortaya konulmuş olacağından, bunun dışında pek öğretici bir yanı bulunmayan bu işle (empirizmle) uğraşmak isteyenlere yine de teşekkür etmeliyiz.

Giriş

Pratik Aklın Bir Eleştirisi Düşüncesi Üstüne

Aklın teorik kullanımı yalın *(bloss)* bilgi yetisinin nesneleriyle uğraşıyordu ve bu kullanım gözetilerek yapılan bu aklın eleştirisi, gerçekte yalnızca salt bilgi yetisiyle ilgiliydi. Çünkü bu yeti kolaylıkla sınırlarını aşıp erişilmez konular (nesneler) ya da birbirleriyle çelişen kavramlar arasında kaybolmasıyla da sonradan pekiştirilen bir kuşku uyandırıyordu. Aklın pratik kullanılışında durum farklıdır. Bu kullanımda akıl, iradenin belirlenme nedeniyle uğraşır; bu irade (istenç) ya tasarımların karşılığı olan nesneleri yaratmak ya da (fizik–doğal güç buna yeterli olsun olmasın) bu nesneleri meydana getirmek üzere kendini belirleme, yani kendi nedenselliğini belirleme yetisidir. Çünkü hiç olmazsa burada akıl, iradeyi (istenci) belirlemeye yeterli olabilir ve yalnızca istemesi söz konusu olunca, her zaman akıl nesnel gerçekliğe sahiptir. Buna göre sorulacak ilk soru şudur: Salt akıl, iradenin belirlenmesi için kendi başına yeterli mi, yoksa akıl iradenin ancak deneysel–koşullu olarak mı belirleme nedeni olabilir? Burada salt aklın eleştirisiyle haklı çıkarılan, ama deneysel olarak açıkça ortaya konamayan bir nedensellik kavramı, yani özgürlük kavramı işe karışır; ve şimdi biz bu özelliğin gerçekten insanın iradesine (böylece de bütün akıl sahibi varlıkların iradesine) uygun geldiğini, ona özgü bir özellik olduğunu kanıtlayacak gerekçeler, dayanaklar bulabilirsek, bununla yalnız salt pratik aklın olabileceği gösterilmekle kalmayacak, fakat deneysel olarak sınırlanmış aklın değil, yalnızca salt aklın kesinlikle (koşulsuz biçimde) pratik olabileceği de ortaya çıkmış olacaktır. Bu yüzden biz salt pratik aklın eleştirisiyle değil, genellikle pratik aklın eleştirisiyle uğraşacağız. Çünkü salt akıl, böyle bir aklın bir kez var olduğu açığa çıkarılırsa, hiçbir eleştiriye gereksinme göstermez. Salt (katkısız) akıl, her türlü kullanımın eleştirisi için gerekli kuralı (ölçüyü) kendi içinde taşıyan akıldır. Böylece pratik aklın bir bütün olarak (genellikle) eleştirisinin görevi, deneysel olarak koşullanmış aklı, iradenin belirlenme nedenini (ilkesini) yalnız ve tek başına vermek isteme iddiasından alıkoymaktır. Salt aklın kullanımı (böyle bir aklın var olduğu kabul ediliyorsa) yalnızca içkindir *(immanent)*; tek başına kendisinin egemen olduğunu öne süren deneysel olarak koşullanmış aklın kullanımı ise aşkındır *(transandant)* ve

kendi alanını bütünüyle aşan ölçüsüz istemelerle (beklentilerle) ve buyruklarla ortaya çıkar; bu durum ise, spekülatif kullanımda salt akıl üstüne söylenebilecek olan şeye tam ters düşen bir durumdur.

Bununla birlikte, aklın pratik kullanımının temelinde bulunan da salt aklın bilgisi olduğundan, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin genel çizgileriyle bölümlenmesi, *Teorik Aklın Eleştirisi*'nin bölümlenmesine uygun yapılmalıdır, ona uygun olarak düzenlenmelidir. Buna göre burada da, yani *Pratik Aklın Bir Eleştirisi*'nde de bir *Unsurlar (Başlangıç) Öğretisi* ve bir *Yöntem Öğretisi* olmalıdır. Birincisinin ilk bölümünde, doğruluğun kuralı olarak bir *Analitik* bölüm ve pratik aklın yargılarındaki görüntünün (kuruntunun) açıklanması ve çözümü olarak bir *Diyalektik*, bulunacak ve yalnız Analitiğin alt bölümlerinin düzeni, salt spekülatif aklın eleştirisindeki düzenin tersi olacaktır. Çünkü buradaki Eleştiri'de *ilkelerden* başlayarak *kavramlara* ve kavramlardan da olabilirse duyulara geçeceğiz, oysa, spekülatif akılda duyulardan başlamamız ve ilkelere varmamız, ilkelerde işi bitirmemiz gerekiyordu. Bunun nedeni de şudur: Bu kez söz konusu olan iradedir (istenç), aklı da nesnelerle olan bağlantısı, ilgisi bakımından değil, bu iradeyle ve onun nedenselliği ile bağlantısında göz önünde bulundurmamız gerekir. Çünkü deneysel olarak koşullanmamış nedenselliğin ilkelerinden başlanmalıdır (onlar başlangıç olma zorundadır – Çev. n.); böyle bir iradeyi belirleyen ilkelerle ilgili kavramlarımızı saptamayı, bunları nesnelere, sonunda da özneye ve öznenin duyusallığına (duyarlığına) uygulanması ile ilgili kavramlarımızı kurmayı ancak bundan sonra deneyebiliriz. Özgürlükten çıkan nedensellik yasası, yani herhangi salt bir pratik ilke burada kaçınılmaz olarak başlangıç durumundadır ve ancak kendisinin ilinti içinde bulunabileceği nesneleri belirler.

III

YARGI GÜCÜNÜN ELEŞTİRİSİ

Birinci Basım İçin Önsöz

(1790)

A priori ilkelerle bilme yetisine Katkısız Akıl (Salt Akıl), bu bilmenin mümkün olup olmadığının ve sınırlarının genel bir araştırılışına da *Katkısız Aklın Eleştirisi* denebilir; söz konusu yeti ile, bu başlık altında daha önceki yapıtımızda da görüldüğü gibi, kendi özel ilkelerini izleyen pratik aklın bu yetisini incelemeyi istemeksizin, aklın yalnızca teorik alandaki kullanımı anlıyorum. Bu eleştiri doğrudan doğruya şeyleri *a priori* olarak bilme yetimizin yalın bir araştırılmasına yönelecektir; bu yüzden de kendisine yalnızca bilgi elde etme, bilgi edinme yetimizi konu edinecek, hoşlanma ve hoşlanmama (haz ve acı) duygusu ile arzulama yetisini dışarıda bırakacak, bilgilenme yetileri arasında da dikkatini yalnızca anlama yetisine ve onun *a priori* ilkelerine yöneltecek ve bunu da yargı gücünü ve aklı (teorik bilmeye ait olan bu yetiler) dışarıda bırakarak yapacaktır; çünkü bilgiyi *a priori* ilkelerle kurma çabasındaki başarı, anlama yetisinden başka *(Verstand)* bir bilgilenme yetisi ile mümkün olamaz. Bütün bu yetileri çok yakından ele alıp inceleyen Eleştiri'ye bilginin gerçek büyük kısmına öteki yetilerden fazlaca kendi kaynakları ile sahip olduğunu öne süren her bir yeti, yalnız doğa yasası olarak fenomenlerin tümüne (bunların formu da *a priori* olarak aynı biçimde verilmiştir) *a priori* olarak kendini yerleştiren anlam yetisinden başka hiçbir şeye bağlı değildir; anlama yetisi, bilme yetimiz için aşkın (transandantal) oldukları bir hakikat olan ve bu yüzden de ne yararsız ne de yapay olan, düzenleyici ilkeler olarak hizmet eden ideler arasındaki bütün öteki kavramları ortaya çıkaran bir yetidir; böylece Eleştiri, bir yandan genellikle bütün şeylerin bilgisinin mümkün olup olmadığını bu sınırlar içinde kapalı tutmayı istediği sanılan anlama yetisinin (yani, bilinebilen her şeyin olasılığı koşullarını *a priori* olarak veren bu yetinin) insanı huzursuz bırakan yönelimlerine bir fren olmakta, öte yandan da her türlü bilginin en son amacını hiçbir zaman ortaya koyup ona ulaşamayan bir bütünlük ilkesine göre doğayı gözlemleyerek kendi kendisini yönetebilmektedir.

Demek ki bu kendi özel alanına bilme yetisinde sahip olan anlama yetisinin kendisiydi, bu bilme yetisi de bilginin kurucu ilkelerini *a priori* olarak elinde bulundurmakta ve eleştiri ile, genellikle de katkısız (salt) aklın eleştirisi diye adlandırılan ile, öteki bütün rakiplerine karşı emin ve kesin, fakat tek (tikel) bir elde bulundurmayı kurmaya yöneliyordu; arzulama

yetisi ile ilgili olarak da yalnız kurucu *a priori* ilkeleri içeren aklın aynı yolla, pratik aklın eleştirisinde kendi alanını sıkıca elde tuttuğu görülür.

Fakat, bilme yetilerimiz dizisinde yer alan yargı gücü, anlama yetisi ile akıl arasında bir orta terim (bağlaç) oluşturur; ama o da *a priori* ilkelere sahip midir ve bu ilkeler de aynı zamanda hem kurucu hem de düzenleyici midirler? (Özel bir alanı göstermemekle birlikte.) Ve yine bunlar arzulama yetisi ile bilme yetisi arasında aracı bir bağ olarak hoşlanma ve hoşlanmama (zevk ve acı) duygusuna *a priori* bir kural verebilirler mi? (Anlama yetisinin ilkine, aklın da ikincisine *a priori* yasalar dikte ettiği gibi); işte bu sorularla elinizdeki *Yargı Gücünün Eleştirisi* ile ilgilenmektedir.

Katkısız (salt) aklın bir eleştirisi, yani *a priori* ilkelere göre yargı yetimizin *(Urteilskraft)* bir eleştirisi kendisini özel bir kısım gibi ele almadan, eğer bir bilme yetisi olarak gerekli görürse, o zaman eksik, tamamlanmamış sayılır; katkısız bir felsefe sisteminin ilkeleri, pratik ve teorik kısımlar arasında özel bir kısım oluşturmazlar, fakat gereksinme duyulduğunda ve verilmiş bir durumda, ikisinden her birine eklenebilirler. Çünkü metafizik genel adı altında böyle bir sistem bir gün kurulursa eğer (onu bütünüyle tamamlamak mümkündür ve aklın kullanılışı için her başvuruşta çok büyük bir önem taşır), eleştirinin önce bir kuruluşun, deneyin bağımsız ilkelerinin (kısmının) ilk dayanağının bulunduğu, temelini derinliğine araştırması, bu yapının bazı kısımlarının çökmemesi için gereklidir; çünkü böyle bir çöküşün bütünü (her şeyi) bir yıkıntıya çevirmesi kaçınılmazdır.

Fakat yargı gücünün yapısından (ki, onun doğru kullanılması çok gereklidir ve genellikle de yalnız bu yetiden istenen bir şeydir; yoksa ortak duyu adı altında başka bir şeyden değil), yargı gücü için, özel bir ilkenin bulunmasının büyük zorlukları gerektirdiği sonucuna kolayca varılabilir (çünkü bu özel ilke *a priori* bir şeyi kendi içinde bulundurmak zorundadır, aksi durumda özel bir bilme yetisi olarak en yaygın eleştiriye sunulamaz) ve bu yüzden de kavramlardan *a priori* olarak çıkarılamaz; bu kavramlar gerçekten de anlama yetisine aittirler ve yargı yetisi de yalnızca onları kullanmayı kendisine önerebilir. İmdi yargı yetisi gerçekte hiçbir şeyi bildirmeden (hiçbir şey hakkında bilgi vermeden) ve kendisine yalnızca bir kural olarak yarayan, fakat kendi yargısını uyduracağı nesnel bir kural olmayan, bir kavram vermek zorundadır; çünkü o zaman kuralın uygulandığı durumun verilmiş bir durum olup olmadığını ayırt edebilmek için başka bir yargı yetisine gerek duyulacaktır.

İşte ilke konusundaki bu engelle (öznel ya da nesnel olsun) başlıca sanatın ya da doğanın yüce ve güzel kavramlarını içeren ve estetik yargılar denilen yargılarda karşılaşılır. Bu yüzden de bu estetik yargılardaki yargı yetisinin bir ilkesinin eleştirel incelenişi, bu yetinin bir eleştirisinin en önemli kısmıdır. Çünkü kendi başlarına onlar bilgiye (eşyanın bilgisine) hiçbir şey katmazlar, yalnız bilme yetisine aittirler ve bu yeti ile, aklın kavramlarında arzulama yetisi kendi *a priori* ilkelerine sahip bulunduğu için bu arzulama yetisini belirleyici ilkesi olabilen şeyle karıştırılmaması gereken birkaç *a priori* ilkeye bağlı hoşa gitme ve hoşa gitmeme duygusu arasındaki doğrudan bir bağı kanıtlarlar. Doğanın mantıksal değerlendirilişinde deney, şeylerin içindeki yasaya, anlama yetisine ya da duyusal olanın genel kavramının ulaşamadığı açıklamaya uygunluğu sergiler: Burada yargı yetisi yalnız doğal nesne ile duyuüstü bilinemeyen şey (doğanın bilgisini edinmek için yalnız kendi görüş açısından kullanılması gereken ilke) arasındaki bağın ilkesinin kendisinden çıkarılabilir. Bu durumda dünyadaki varlıkların bilgisine bu tür *a priori* bir ilke uygulanabilir ve uygulanmalıdır da; ve aynı zamanda da pratik akıl için yararlı olan görüşler açığa çıkarılmış olur; ama henüz o, hoş olma ve hoş olmama (haz ve acı) duygusu ile doğrudan bir bağa sahip değildir; işte bu bağ yargı gücü ilkesinin tam bir bilmecesi, gizi olmuş ve böylece bu yeti için eleştiride özel bir bilim ayırmak zorunlu hale gelmiştir; çünkü kavramları (acı ve haz duygusu için doğrudan doğruya hiçbir durumda sonuç çıkarılamayan kavramları) izleyen mantıksal yargı, bu kavramların sınırının eleştirel bir belirlenimi ile felsefenin kuramsal kısmına kesinlikle eklenmiş olacaktır.

Estetik bir yargı gücü olarak beğeninin incelenişine, bu yetinin kültürü ya da oluşumu (formasyonu) açısından (ki, bu konu geçmişte olduğu gibi, gelecekte de üzerinde hiçbir benzer araştırma yapılmaksızın akışını sürdürecektir) ve esas olarak da transandantal görüş noktasından dolayı burada girişilmemiştir; bu eksikliğin (yetkin olmayışın) anlayışla karşılanacağını ve bağışlanacağını ummak istiyorum; fakat varılması amaçlanan daha sonraki görüş bakımından çok ciddi bir incelemeyi beklemek gerekir. Ama bununla birlikte, burada da, doğanın oldukça anlaşılmaz bir hale getirdiği bir problemin çözümlenmesindeki büyük güçlüğün ortaya koyduğu herhangi bir sonuçtaki kaçınılması zor bazı karanlık yerlerin de hoşgörüyle karşılanacağını umuyorum; çünkü eğer ancak problem açık ve seçikçe konulmuş olsaydı, dilde de doğru tam bir

biçimde ifade edilmiş olurdu; öte yandan böyle bir ilkeden yargı fenomenin çıkarımlanması belki de tam bir açıklığa sahip değildir ve kavramlarla elde edilen bir bilgide doğruluk ölçütü gereklidir ve buna da yapıtın ikinci kısmında ulaşılmış olduğunu düşünüyorum.

İmdi burada bununla eleştirel yapıtımın tümünü tamamlamış oluyorum. Bu yaşımda böyle bir çalışma için hâlâ gereken zamanı kazanmak amacıyla öğretiye gecikmeden geçmek istiyorum. Açıktır ki bu kısımda yargı yetisi için özel bir bölüm bulunmayacaktır; çünkü bu yetinin hatırına eleştiri, teorinin yerine hizmet edecektir, fakat felsefenin (ve katkısız felsefenin de) teorik ve pratik, ahlak ve doğa metafiziği olmak üzere bölümlenmesiyle bu görev (girişim) tamamlanmış olacaktır.

Giriş

I

FELSEFENİN BÖLÜMLENMESİ ÜZERİNE

Şeylerin rasyonel bilgisinin ilkelerini kavramlar (yalnız mantıkta olduğu gibi değil, nesnelerin ayrımını yapmaksızın genellikle düşüncenin formunun kavramları) aracılığıyla elde eden (içeren) bir şey olarak felsefeyi *teorik ve pratik* olmak üzere bölümlediğimiz zaman, genellikle yerinde ve doğru bir yol izlemiş oluruz. Ama nesnelerine bu rasyonel bilginin ilkelerini veren kavramlar çok özel bir biçimde farklı olmak zorundadırlar; aksi halde onlar bir bilimin çeşitli kısımlarına ait olan rasyonel bilginin ilkeleri arasında daima bir karşıtlığa neden olurlar.

Demek ki yalnız iki tür kavram kategorisi vardır ve kendi nesnelerinin olabilirliğinin pek çok farklı ilkelerini taşırlar; bunlar, *doğal kavramlar (doğa kavramları)* ve *özgürlük kavramıdır*. İlki *a priori* ilkelere uygun olarak teorik bilgiyi mümkün kılar; ikincisi ise bu teorik bilgiye göre yalnızca kendi içinde (kendi kavramında) negatif bir ilke (basit bir karşıtlık) içerir; ama öte yandan da iradenin (istencin) belirlenmesinin alanını yaygınlaştıran ve bu yüzden de pratik adı verilen temel önermeleri (ilkeleri) ortaya koyar. Böylece felsefe kendi ilkelerince oldukça ayrımlaşmış olan iki kısma bölünür isabetli bir biçimde; Teorik kısım ya da *Doğal Felsefe (Doğa Felsefesi)*; ve pratik kısım ya da *Moral Felsefe* (bu, özgürlük kavramına göre işleyen aklın pratik yasa koyuşuna verilen addır). Fakat bugüne değin bu ifadeler, farklı ilkeler ve felsefenin bölümlenmesi bakımından çok yanlış kullanılmışlardır; doğa kavramlarına bağlı pratik ile özgürlük kavramına bağlı pratik karıştırılmış, yine teorik ve pratik felsefenin aynı ad altında karıştırıldığı görülmüş ve aslında hiçbir şeyin bölümlenemediği bir bölümleme yerleştirilmeye çalışılmıştır (çünkü iki bölüm de –kısım da– aynı türden ilkelere sahip olabilirler).

Arzulama yetisi olarak görülen irade, örneğin kavramlara göre eyleyen neden gibi, gerçekten de dünyadaki doğal pek çok nedenden biridir. Bir irade aracılığıyla mümkün (ya da zorunlu) olarak tasarımlanan her şey, kavramlarla (ama cansız maddede mekanizm ile, hayvanlarda ise iç güdü ile) nedenselliği belirlenmemiş bir nedeni olan bir etkinin fiziksel zorunluluğundan ve olabilirliğinden farklı olarak, pratik bir biçimde mümkün (ya da zorunlu) olarak adlandırılabilirler. Pratik olma açısından, iradenin nedenselliğine kuralını veren kavramın, doğal bir kavram mı,

yoksa bir özgürlük kavramı mı olduğu burada belirlenmemiş olarak bırakılmıştır.

Fakat son ayrımı esastır. İradenin nedenselliğini belirleyen kavramı eğer, doğal bir kavram ise, o zaman ilkeler teknik bakımdan pratiktir, eğer o özgürlüğün kavramı ise, bu durumda onlar da ahlaksal olarak pratiktirler. Rasyonel bir bilimin bölümlenişinin, bilgisinin edinilmesi farklı ilkelere gereksinme duyan nesneler arasındaki ayrılığa bağlı olması gibi, ilk kısmı teorik felsefeye (doğa öğretisi), sonuncu kısmı da ikinci bölümü oluşturarak pratik felsefeye (ahlak öğretisine) ait olacaktır.

Bütün teknik pratik kurallar (yani, genellikle beceri ve sanat kuralları ya da insanlar ve iradeleri üzerinde etki yaratan bir beceri olarak keskin bir zihnin kuralları), eğer ilkeleri kavramların üzerine yaslanıyorsa, teorik felsefenin yalnızca doğal sonuçları olarak sayılmak zorundadırlar. Çünkü onlar ancak doğal kavramlara uygun şeylerin imkânını (olanağını) içerirler ve bunun için yalnızca doğada karşılaşılan araçlar değil, ama aynı zamanda doğal motifler tarafından bu kurallara uygun olarak belirlenebildiği ölçüdeki iradenin kendisi (arzulama yetisi ve doğal güç olarak) söz konusudur burada. Bununla birlikte bu türdeki pratik kurallar yasa olarak (fizik yasaları gibi) değil, fakat yalnızca temel davranış kuralı olarak adlandırılırlar; çünkü irade, yasa olarak adlandırılan ilkelerle ilintisi bakımından, yalnızca doğa kavramına değil, ama aynı zamanda özgürlük kavramına da dayanmaz, ona bağlı değildir. Bu ilkeler (kurallar) yasalar olarak adlandırılırlar ve sonuçlarıyla birlikte yalnızca felsefenin ikinci kısmını, yani pratik felsefeyi oluştururlar.

Katkısız (salt) geometrinin problemlerinin çözümü de bilimin özel bir kısmına ait değildir; ölçüm yapma da katkısız *(rein)* geometriden farklı olarak ve genellikle geometrinin ikinci bir kısmı olan pratik geometri adını alır; ve yine bundan da daha az bir biçimde, gözlemlerin ya da deneylerin kimyasal veya mekanik sanatı da doğanın öğretisinin (kuramının) pratik bir kısmı olarak tanınmalıdır. Yine ev ve köy ekonomisi, devlet adamlığı, politika sanatı, toplumsal ilişkiler sanatı, diyet yapmanın zorunlu kuralları, eğilimleri frenleme ve tutkuları belli bir amaç (mutluluk) için eğitme sanatı ile birlikte mutluluğun evrensel (genelgeçer) öğretisi bile, pratik felsefe olarak tanınmalı ya da genellikle felsefenin ikinci kısmının oluşturulması için alınmalıdır. Çünkü bunların hepsi yalnızca bir becerinin (yapmayı bilmenin) kurallarını içerir (ve sonuç olarak da biricik teknik pratik olan şeylerdir); ve neden ile sonucun doğal kavramlarına bağlı mümkün bazı

sonuçlar elde etmek için, teorik felsefenin bir kısmını oluşturan ve bu bilimin (doğabiliminin) yalın doğal sonuçları gibi olan ve bu buyruklara tabi bulunan bu kurallar pratik denilen özel bir felsefede belli bir yer tutmaya kalkışamazlar. Buna karşılık özgürlük kavramı üzerinde bütünüyle temellenen pratik ahlakın buyrukları, doğadan alınmış iradenin itici güçlerinin tümüyle dışarıda bırakılmasıyla, doğanın boyun eğip uyduğu bu kurallar gibi, buyrukların çok özel bir türünü oluştururlar ve yalın bir biçimde yasalar olarak adlandırılırlar; fakat bunlar (ahlak yasaları) duyarlığın *(Sinnlichkeit)* koşulları üzerinden doğa yasaları gibi yer almazlar; onlar duyularüstü bir ilkeye sahiptirler ve yalnız kendilerini, felsefenin teorik kısmı yanında, pratik felsefe adı altında bir başka kısmında ortaya koyarlar.

Buradan da görülmektedir ki, felsefenin vermiş olduğu pratik buyrukların bir bütünlüğü, pratik olmaları bakımından, teorik felsefenin yanında özel bir dal (kısım) oluşturmazlar; çünkü onların ilkeleri eğer doğanın teorik bilgisinden (teknik pratik kurallar gibi) tümüyle çekilip çıkarılsaydı, o zaman özel bir bölüm oluşturabilirlerdi; ama bu pratik kurallar, ilkelerini, her zaman duyusallık tarafından koşullandırılan bir doğa kavramından ödünç almadıkları için sonuç olarak formel yasalar tarafından tanınabilir (bilinebilir) olan özgürlük kavramını yalnızca kuran, ortaya koyan duyuüstü bir yerde bulunur. Demek ki bu buyruklar pratik olarak ahlaksaldırlar, yani yalnızca şu ya da bu eğilimin verdiği buyruk ve kurallar olmayıp, aynı zamanda eğilimlere ve amaçlara önceden başvurmayan yasalardırlar da.

II

GENEL OLARAK FELSEFENİN ALANI ÜSTÜNE

İlkelere göre bilme yetimizin ve onunla birlikte de felsefenin kullanımı ile kavramların *a priori* işletilişi (kullanılışı) birbirlerinden oldukça farklı bir yayılım gösterirler.

Fakat bu kavramların kendileriyle ilinti içinde bulundukları bütün nesnelerin bir arada bulunuşu ile, mümkün olduğu bir yerde onların bilgisinin elde edilmesi için bu amaca bağlı olarak bilme yetimizin tam uygun olup olmadığına bakarak bir alt bölümleme yapılabilir.

Nesnelere bağımlı oldukları sürece kavramlar, bu nesnelerin bilgisinin mümkün olup olmadığından bağımsız olarak, kendi alanlarına sahiptirler ve bu alan kavramların nesnesine genellikle sahip olması gereken bilme yetimizle ortaya çıkan ilişki içinde belirlenir. Bilginin bizim için mümkün olduğu bu alanın bir kısmı bu kavramlar için bir temeldir ya da bir bölgedir ve bilme yetisini gerekli kılar. Kavramların meşru olduğu bu bölgenin bir kısmı bu kavramların ve de bilme yetilerine karşılık olan şeyin alanıdır. O halde empirik kavramlar, bütün duyu nesnelerinin bir kompleksi (tüm bir karması) olarak kendi bölgelerine doğada sahiptirler; bu bir alan değildir, yalnızca (sığıntı olarak) kalınacak bir yerdir; bu yüzden onlar yasaya uygun olarak üretilirler, yasa koyucu *(legislativ)* değildirler; fakat onların üzerinde temellenen kurallar empiriktirler (deneysel–duyusaldırlar) ve bunun sonucu olarak da olumsaldırlar *(kontingent)*.

Tüm bilme yetimizin, doğa kavramlarının ve özgürlük kavramının, bu her iki tür kavramın da *a priori* yasa koyucu olması bakımından iki alanı vardır. Buna uygun olarak da felsefe, teorik ve pratik olmak üzere ayrılır. Fakat onun alanının yayıldığı ve orada yasal gücünü (yasallığını) kullandığı bölge, her zaman yalnızca her mümkün deneyin nesnelerinin bütünlüğünün bölgesidir; böylece onlar yalnızca yalın fenomenler olarak alınırlar ve fenomenler (görünüşler) olmaksızın onlarla ilintili (bağımlı) olan anlama yetisinin hiçbir yasallığı kavranamaz.

Doğa kavramlarının yasa koyuculuğu, yasallığı anlama yetisinin aracılığıyla sağlanır ve teoriktir; özgürlük kavramı aracılığıyla ortaya çıkan yasa koyuculuk ise akıl tarafından verilir ve yalnızca pratiktir. Akıl ancak pratik alan içinde yasa koyabilir, doğanın teorik bilgisine göre (anlama yetisince konulan yasayı tanıyarak) akıl daima doğanın sınırları içinde kalan sonuçların çıkarımlarla verdiği yasaları (akıl yürütmeler, çıkarımlar

yaparak) çekip çıkarabilir. Fakat öte yandan akıl, pratik kuralların bulunduğu (geçerli olduğu) yerde her zaman yasa koyucu değildir, çünkü bu kurallar teknik pratik kurallar olabilirler.

Demek ki akıl *(Vernunft)* ile anlama yetisi *(Verstand)*, birbirlerine karışmaksızın, deneyin aynı ve bir bölgesi üzerinde iki farklı yasa koyarlar. Çünkü doğa kavramı az da olsa özgürlük kavramının yasa koyuşu üzerinde etkide bulunduğu gibi, özgürlük kavramı da doğa kavramının yasa koyuşunu azıcık etkiler. En azından her iki yasa koyuşun bir arada varlığını çelişkisizce düşünmenin ve yine aynı konudaki yetilerin karşılıklı ilintilerini kavramanın olanağı *Katkısız (Salt) Aklın Eleştirisi*'nde gösterilmiş ve burada ortaya çıkan, bu teoriye yöneltilen itirazların diyalektik bir yanıltı olduğu serimlenerek yadsınması yoluna gidilmiştir.

İmdi bu iki farklı alan (akıl ve anlama yetisi), kendi yasa koyuşlarında birbirlerini sınırlamazlar ve bunu da sürekli olarak duyu (deney) dünyasında yaparlar; şöyle ki, bu alanlar, doğa kavramının kendi nesnelerini dolaysız sezişte, kavrayışta da (yani, içgörüde; *Anschauung*) kendinde–şeyler *(numenler)* olarak değil, ama asıl fenomenler olarak tasarımladığı bir duyu dünyasından tek bir alanın doğmasına, ortaya çıkmasına neden olmazlar; buna karşılık özgürlük kavramı, kendi nesnesinde, içgörüde (sezişte) herhangi bir şeyi değil, fakat kendinde bir şeyi (kendi–başına–bir–şeyi; *numenon*'u) tasarımlar; böylece onlardan hiçbiri kendi nesnesinin, hatta düşünen özne bile, teorik bilgisini kendinde bir şey *(numen)* olarak sağlayamaz; bu ise deneyin bu her türlü, yani bütün nesnesinin imkânının gerçek temeli yapmamız gereken, ama hiçbir zaman yaygınlaştırıp genişletemediğimiz ya da bir bilgiye yükseltemediğimiz duyularüstü bir şeyin düşüncesi *(idesi)* olabilir.

Demek ki tüm bilme yetimiz için sınırları çizilmemiş, fakat kaçınılmaz da olan bir alan –duyuüstünün alanı– vardır; bu alanda biz teorik bilgi için bir bölge bulamadığımız gibi, ne aklın ne de anlama yetisinin kavramları için bu bölge içinde bir alana sahip olabiliriz; bu alandaki aklın teorik kullanımı için olduğu gibi pratik kullanımı için de idelerle uğraşmak zorunda kalırız; ama özgürlük kavramından çıkarılan yasalara bağlı kalarak bu idelere yalnızca pratik bir gerçeklik yükleyebiliriz ve bu yüzden de teorik bilgimiz, önemli bir ölçüde, duyuüstüne (anlaşılır olana) kadar yayılmamış olur.

Şimdi eğer doğa kavramının duyusal alanı ile özgürlük kavramının duyuüstü alanı arasında ölçülemeyecek denli derin bir uçurumun varlığı

saptanmışsa ve yine ilkinden ikincisine (aklın teorik kullanımı aracılığıyla) mümkün bir geçiş söz konusu değilse ve bunlar, birincinin ikinci üzerinde hiçbir etkisinin olmadığı tam anlamıyla iki farklı dünya olarak bulunuyorlarsa ve fakat bununla birlikte, ikincisinin (yani, özgürlük kavramının) birincisi üzerinde (doğa kavramı) bir etkisinin olması gerektiği söz konusuysa, o zaman özgürlük kavramı duyusal dünyada kendi yasalarınca ortaya konulan (önerilen) amacı gerçekleştirmek durumundadır ve sonuç olarak doğa da kendi formunun yasasına uygun bir biçimde en zamandan özgürlük yasalarına göre kendi içinde gerçekleştirilecek amaçların olasılığı ile uyum içinde bulunan bir şey olarak düşünülmelidir. İmdi özgürlük kavramının pratik içeriği ile doğanın ilkesi olan duyuüstünün birliğinin ortak bir temeli bulunmak zorundadır ve bulunmalıdır; ve bu birlikli temelin kavramı, aynı şeyin bilgisine ne teorik ne de pratik olarak ulaşamasa da ve bu yüzden özel bir alana sahip olmasa da, birinin ilkelerine göre düşünme biçiminden ötekinin ilkelerine göre düşünme biçimine geçişi olanaklı kılar.

III

FELSEFENİN İKİ KISMINI (TEORİK VE PRATİK) BİR BÜTÜNLÜK İÇİNDE BİRLEŞTİRME ARACI OLARAK DÜŞÜNÜLEN YARGI GÜCÜNÜN ELEŞTİRİSİ ÜSTÜNE

Bilme yetilerinin eleştirisi, onların *a priori* olarak yapabildikleri şeylere oranla, nesnelerle ilgili olan hiçbir alana sahip değildirler; çünkü bu eleştiri bir öğreti değil, ama yalnızca bu yetileri yapısı ve durumu ile uyum içindeki ve onlar aracılığıyla bir öğretinin mümkün olup olmadığının ve nasıl olabileceğinin araştırılmasıdır; bu yetilerin eğilimlerinin alanı tümüyle onun alanıdır ve eleştiri onları yasal sınırlarının içinde tutmak zorundadır; fakat felsefenin bölümlenmesine girememiş olan şey şimdi esas kısım olarak genellikle, eğer o, kendinde ne teorik kullanım için ve ne de pratik kullanım için yararlı olmayan ilkeler bulunduruyorsa, katkısız bilme yetisinin eleştirisi içerisine girebilir.

Bütün *a priori* teorik bilginin temelini oluşturan (içeren) doğa kavramları anlama yetisinin yasa koyması üzerinde yer alırlar, ona dayanırlar. Duyusal (empirik) olarak koşullandırılmamış *a priori* bütün pratik buyrukların temelini içeren özgürlük kavramı ise, aklın yasa koyuşu üzerinde bulunur. İşte bu yüzden, kendi mantıksal formlarına göre, kökeni ne olursa olsun, ilkelere uygulanabilmesinin yanında bu iki yeti aynı zamanda, kendi içeriklerine göre, kendi üstünde bir başkası olmayan *(a priori* olarak) kendi özel yasa koyuşlarına sahiptir ve bundan dolayı da felsefenin teorik ve pratik olmak üzere iki bölüme ayrılması haklılık kazanır.

Fakat en üst düzeydeki bilme yetileri ailesi (topluluğu) içinde, akıl ile anlama yetisi arasında bir orta terim vardır; bu *yargı gücüdür*, onun özel bir yasa koyması söz konusu olmadığı zaman, yasaların uygun olarak araştıracağı kendi özel ilkesine, yani *a priori* öznel bir ilkeye göre, kendi içinde taşıyabileceği analojiye (kıyaslama gücüne) göre, varsayımda bulunabilme (tahmin edebilme ve kestirme) ayrıcalığına (nedenine) sahip oluruz. Bu *a priori* öznel ilke kendi alanı olarak nesnelerin alanına sahip olmasa da, başka bir ilkenin geçerli olmadığı kesin nitelikli, özelliği olan bir bölgeye bir yerde sahip olabilir.

Ne var ki bunun (yani, analoji ile yargıda bulunmanın) yanında, yargı gücü ile tasarımlama yetilerimizin başka bir düzeni arasında bir bağ kurmak için yeni bir temel vardır ve bu bilme yetileri ailesi ile olan akrabalık

ilişkilerinden daha da büyük bir önem taşırmış gibi görünür. Çünkü ruhun yetileri ya da yeter güçleri (kapasiteleri), ortak bir temelden daha fazlası türetilemeyen üç kısma indirgenir: *Bilme yetisi, hoşlanma ve hoşlanmama (haz ve acı) duygusu ve arzulama yetisi.*[21] Bilme yetisi, eğer bu yeti (arzulama yetisi ile karıştırılmaksızın kendi başına düşünüldüğünde olması gerektiği gibi) teorik bilgi yetisi olarak doğaya bağlanırsa, ona yalnız anlama yetisi yasa koyabilir; ve doğanın (fenomen olarak) dikkate alınmasıyladır ki, *a priori* doğa kavramlarının, yani anlama yetisinin katkısız kavramlarının aracılığıyla yasa koymak, ancak bizim için mümkün olabilir. Özgürlük kavramına uygun olarak en üstün bir yeti durumundaki arzulama yetisine ise yalnız akıl tarafından (çünkü, yalnız onun içinde bu özgürlük kavramının bir yeri vardır) yasa *a priori* bir biçimde verilmiştir. Şimdi arzulama ve bilme yetileri arasında hoşlanma (haz duygusu) yetisi yer alır, tıpkı yargı gücünün anlama yetisi ile akıl arasında bir bağlayıcılık yapması gibi. Bu yüzden hiç olmazsa şimdilik yargı gücünün kendi içinde *a priori* bir ilkeyi içerdiğini sanabiliriz; acı ve haz duygularının (hoşlanma ve hoşlanmamanın) zorunlu olarak arzulama yetisine bağlı olması gibi (arzulama yetisi ahlak yasası tarafından belirlendiği zaman ister bu ilkeyi aşağı arzularda olduğu gibi öncelesin, isterse yukarı arzularda olduğu gibi izlesin), yargı gücü katkısız (salt) bilme yetisinden, yani doğa kavramları alanından özgürlük kavramının alanına, tıpkı onun mantıksal kullanımında anlama yetisinden akla geçişi mümkün kılması gibi, bir geçişi sağlayacak ve olanaklı kılacaktır.

Demek oluyor ki, felsefe, teorik ve pratik olmak üzere, yalnızca iki esas kısma ayrılabilir ve yargı gücünün özel ilkeleri hakkında söyleyebilmeye yetkili olduğumuz her şey teorik kısma, yani doğa kavramları ile uygunluk içindeki rasyonel bilgiye ait olmak zorundadır; bununla birlikte bir sistem kurma girişiminde bulunmadan önce, onun mümkün olup olmadığını kararlaştırmak ve temellendirmek zorunda kalan katkısız aklın eleştirisi üç kısım içerir: Katkısız anlama yetisinin, katkısız yargı gücünün ve katkısız aklın eleştirisi; tüm bu yetiler *a priori* yasa koyucu olmaları bakımından katkısız (salt, pür) olarak adlandırılırlar.

IV

'*A PRİORİ*' YASA KOYUCU YETİ OLARAK YARGI GÜCÜ ÜSTÜNE

Yargı gücü genellikle evrensel (genelgeçer) olanda tikel olarak bulunanın (içerilenin) düşünülmesi yetisidir. Eğer evrensel olan (kural, ilke, yasa) verilmişse, tikel (özel) olanı, onun altına koyan yargı gücü belirleyicidir. Transandantal yargı gücünde olduğu gibi tikel olan *a priori* olarak bu alta koymanın yer alabildiği koşulları gösterse bile. Eğer yalnız tikel olan verilmişse ve yargı gücü genel olanı bulmak zorunda ise, o zaman yargı gücü tam olarak reflektiftir (refleksiyonludur).

Belirleyici yargı gücü yalnızca, anlama yetisinin verdiği genel (evrensel) transandantal yasaların altına kendisine *a priori* olarak sunulmuş olan yasayı koyar, böylece yapıca tikel olanı genele bağlamak için bir yasaya gereksinim duymaz. Fakat doğanın formları çok çeşitlilik gösterir; yine anlama yetisi tarafından *a priori* olarak verilmiş bulunan yasalarca sınırlandırılmamış olarak bırakılan genel (evrensel) transandantal doğa kavramlarının da çok değişik biçimleri vardır. Çünkü bu kavramlar yalnız genel olarak doğanın, duyumun nesnesi olarak imkânını içerirler ve bu formlar için de yasaların olması gerekir. Bunlar empirik olarak, anlama yetimiz açısından olumsal (kontingent) olabilirler; ve eğer onlar yasalar olarak (bir doğa kavramının gerektirdiği gibi) adlandırılmaya kalkılırsa, o zaman bizce bilinmeyen olarak kalan çeşitliliğin birliğinin ilkesi gibi zorunlu bir biçimde düşünmek gerekir. Doğada tikel olandan genel olana yükselmek zorunda olan refleksiyonlu yargı gücü, deneyden ödünç alınmayan bir ilkeye gereksinme duyar; çünkü bu ilke kesin bir biçimde bütün empirik ilkelerin birliğini kurmak durumundadır, yine empirik, fakat daha üst düzeyde ve birbirlerine göre sistemli bir sıralama ile dizilen ilkelerin altında bu ilkenin bir temel olarak kurulması söz konusudur. Böyle bir transandantal ilkeyi, kendinden çıkan ve yine kendine dönen bir yasa olarak yalnızca refleksiyonlu (reflektif) yargı gücü verebilir. Yargı gücü bu ilkeyi dışarıdan bir yerden çıkarmaz (çünkü o zaman belirleyen yargı olurdu) ne de o ilkeyi doğaya dikte edebilir; gerçekten de doğanın yasaları üstündeki refleksiyon (düşünleme) doğanın kendisiyle örtüşür (onunla uygun düşer), fakat doğa, kendisi hakkında bütünüyle olumsal *(kontingent)* bir kavrama varabilmemiz için izlenen koşullara uymaz.

İmdi bu ilke şundan başka bir şey olamaz: Doğanın evrensel yasaları, temellerini, onları doğaya dikte eden (koyan) anlama yetimizde bulurlar

(yalnızca doğa olarak doğanın evrensel kavramına uygun bir biçimde); böylece tikel deneysel yasalar, onlarda evrensel yasalarca belirlenmeden bırakılmış şeyin ne olduğuna bakılarak, sanki bir anlama yetisinin (bizim anlama yetimiz değil) bu deneysel yasaları bilme yetimize kazandırmış olması gibi, onların böyle bir birliği ile uygunluk içinde düşünülmelidirler; böylece de doğanın tikel yasalarına uygun bir deney sistemi mümkün kılınmış olur; böyle bir anlama yetisinin sanki gerçekte işler (aktüel) olmaması gerekliymiş gibiyse de (çünkü yalnız bizim refleksiyonlu yargı gücümüze bu ide refleksiyonda bulunma için –belirleme için değil– bir ilke gibi hizmet eder); ama bu yeti böylece yalnız kendisine bir yasa vermiş olur, doğaya değil.

Şimdi bir nesnenin kavramı, bu nesnenin gerçekliğinin (geçerliliğinin) temel nedenini içermesi bakımından erek (sonluluk) olarak adlandırılır; bir nesnenin, şeylerin bu kuruluşuna uygunluğu yalnızca kendi formunun ereksellliği olarak adlandırılan ereklere göre mümkündür. Bu yüzden yargı gücü ilkesi, genellikle empirik yasalar altındaki doğal nesnelerin formlarına göre, kendi çeşitliliği içinde doğanın erekselliğidir (amaçsallığıdır). Başka bir deyişle, doğa, sanki kendi empirik yasalarının türlü çeşitliliğinin birliğinin temelini (ilkesini) oluşturan bir anlama yetisi gibi olan bu kavram aracılığıyla tasarımlanır.

Demek ki doğanın erekselliği, kaynağını ancak refleksiyonlu yargı gücünde bulan, *a priori* tikel bir kavramdır. Çünkü doğanın ürünlerine, doğadan ereklere (amaçlara) uzanan bir bağa göre herhangi bir şeyi yükleyemeyiz; bu kavram yalnızca empirik yasalar tarafından verilmiş olan kendi fenomenleri ile ilişkisi açısından doğa üzerinde refleksiyonda bulunmak için kullanılabilir ancak; öte yandan bu kavram pratik ereksellikten de (insan sanatının ve ahlakların pratik erekselliğinden de) bütünüyle farklıdır ve üstelik onunla (bu pratik ereksellikle) karşılaştırma yapılarak (analoji) anlaşılabilir ancak.

V

DOĞANIN FORMEL EREKSELLİK İLKESİ YARGI GÜCÜNÜN TRANSANDANTAL BİR İLKESİDİR

Transandantal bir ilke, yalnız kendisiyle *a priori* genel bir koşulun tasarımlandığı ve onunla şeylerin genel bir biçimde bilgimizin nesneleri olabildikleri bir ilkedir. Öte yandan eğer bir ilke, kavramı empirik olarak verilmiş bulunan ve *a priori* olarak belirlenebilen nesnelerin altında yalnızca *a priori* bir koşulu tasarımlıyorsa, o zaman metafizik bir ilke adını alır. Bu nedenle, tözler ve değişen tözler (cehver) olarak, cisimlerin bilgisinin ilkesi, eğer onların değişimlerinin bir nedeninin olması gerektiği kabul edilirse, transandantaldır; ama eğer değişimlerinin dışsal bir nedene sahip olması gerektiği kabul edilirse o zaman da metafizikseldir; çünkü ilk durumda, cisimler ontolojik (varlıksal) öndeyilerle–yüklemlerle (yani, anlam yetisinin katkısız kavramları ile) kavranabilirler ancak, örneğin, töz olarak *a priori* önermeyi bilmek gibi; ama ikinci durumda, bu sonuncu öndeyinin (yalnız bir dış nedenle hareketin) cisme uygunluğunun mutlak olarak *a priori* bir biçimde bilinebilmesi için, bir cismin empirik kavramı (uzayda hareket eden nesne olarak) bu önermenin temeline konmak zorundadır. Böylece hemen onu göstereceğim gibi, doğanın ereklilik ilkesi (empirik yasalarındaki farklılığı içinde) transandantal bir ilkedir, çünkü nesnelerin kavramı, bu ilke altında düzenlenmiş gibi görünen düşünceler olarak, genellikle mümkün deneyin bir bilgisinin nesnelerinin katkısız, salt kavramından başka bir şey değildir ve deneysel hiçbir şeye başvurmaz. Buna karşılık, özgür bir istencin belirleniminin idesi olmaksızın kavranamayan pratik ereksellik ilkesi, metafizik bir ilkedir, çünkü istenç (irade) olarak düşünülen, bir arzulama yetisi kavramı deneysel olarak verilmelidir (onlar transandantal öndeyilere–yüklemlere bağlı değildirler). Bu iki ilke bu yüzden empirik değil, ama *a priori*'dirler. Çünkü öndeyi (yüklem) ile yargılarının konusunun empirik kavramını birleştirmek için, deneye gereksinme yoktur, fakat bu bağ (ilinti) hemen *a priori* olarak bilinebilir.

Doğanın bir erekselliği kavramının transandantal ilkelere bağlı olması durumu yargı gücünün maksimlerinden kolayca saptanabilir, bu yargı gücü maksimleri doğanın *a priori* araştırılışının temelinde bulunur ve bundan ötürü de onlar deneyin imkânından (olanaklılığından) ve bunun sonucu olarak da doğanın bilgisinden, ama genellikle doğanınkinden değil de özel

(tek tek) yasaların bir çeşitliliği ile belirlenmiş olarak doğanın bilgisinden, başka bir konuya sahip değildirler. Bu maksimler yeterince sıklıkta, bu bilim boyunca, ama dağınık bir biçimde, kavramlarla zorunlulukları gösterilemeyen çeşitli kurallar aracılığıyla metafizik bilgeliğin cümleleri olarak kendilerini sunarlar: *"Doğa en kısa yolu seçer" (lex parcimoniae* – tutumluluk yasası); aynı zamanda doğa, ne değişimleri sırasında ne de özel olarak farklılık gösteren formların üst üste gelişinde (yığılmasında) sıçrama (atlama) yapmaz *(lex continui in natura* – doğadaki süreklilik yasası); empirik (deneysel) yasalardaki büyük çeşitlilik, az sayıdaki ilkeler altında bir birlik oluşturur [*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda* – zorunluluk (gerek) olmadıkça nesneler (varlıklar) çoğaltılmamalıdır] ilkesi vb...

Fakat, eğer biz bu temel önermelerin (ilkelerin) kaynağını ortaya koymak ve bunu psikolojik bir yöntemle yapmak istersek, onların ruhuna kesinlikle karşı bir süreç izlemiş oluruz. Çünkü onlar, bize ne oluyorsa onu (yani, olan biteni) bildirmezler, başka bir deyişle, bilme yetilerimizin hangi kurala göre gerçekten işlediklerini ve nasıl yargıda bulunulduğunu değil de, nasıl yargıda bulunmamız gerektiğini bildirirler; ve böylece de bu nesnel mantıksal zorunluluk, ilkeler eğer yalnızca emprik olurlarsa ortaya çıkmaz. Bu yüzden doğanın erekselliği, bilme yetilerimiz ve kendisini açıkça ortaya koyan onların kullanımı ile ilintili (bağıntılı) olan yargıların transandantal bir ilkesidir ve bu nedenle de transandantal bir çıkarıma *(dedüksiyon)* gereksinme duyar; bununla da yargılama nedeni böylece *a priori* bilginin kaynakları içinde araştırılmak zorundadır.

Bir deneyin mümkün temel nedenleri arasında gerçekten ilk önce zorunlu bir şey buluruz; bu örneğin, kendileri olmadan doğanın genellikle (bir duyu nesnesi olarak) düşünülemediği evrensel yasalardır; ve bu yasalar *a priori* biçimde de verilmiş bulunan seziş (içgörü) olarak bizim için mümkün her türlü sezişin (doğrudan kavramanın) formel koşullarına da uygulanan kategoriler üzerinde bulunurlar, onlara dayanırlar; ve bu yasalar altında yargı gücü belirleyicidir, çünkü onun, verilmiş yasaların altına koymaktan başka bir işi yoktur; örneğin, anlama yetisi, her değişmenin bir nedeni olduğunu söyler (doğanın evrensel–genelgeçer–yasası); ve transandantal yargı gücünün de kendisinden önce konmuş anlama yetisinin kavramı altında alt alta koymanın koşulunu *a priori* olarak göstermekten, yani bir ve aynı şeyin belirlenimlerinin zaman içindeki art arda gelişini göstermekten başka yapacak bir işi yoktur. Genellikle doğa için (mümkün

bir deneyin nesnesi olarak) bu yasa saltık (mutlak) bir biçimde zorunlu olarak tanınmış, bilinmiştir. Oysa empirik bilginin nesneleri, zamanın bu formel koşulunun dışında belirlenirler ya da en azından *a priori* olarak yargıda bulunabildiğimizden, çeşitli biçimlerde belirlenebilirler; aynı şekilde, doğaya ait olmaları bakımından ortak bir yanları bulunan şeyler olduğu gibi, özel bir biçimde farklılık gösteren doğalar da sonsuz çeşitlilikte nedenler olabilirler; bu değişik biçimlerden her biri (genellikle bir nedenin kavramı ile uygunluk içinde), bir yasa olan kendi kuralına sahip olmak zorundadır; bu yüzden de, bilgi yetilerimizin sınırları ve kuruluşu nedeniyle zorunluluğunu anlamasak da (yasa durumundaki) bu kural beraberinde zorunluluğu da getirir. Böylece doğada, yalnız kendi empirik yasalarıyla ilintili olarak, sonsuz çeşitlilikte empirik yasaların mümkün ve kavrayışımız derinleştikçe olumsal *(kontingent) (a priori* olarak bilinemeyen şey) olduklarını düşünmemiz gerekir; bunun ardından da, olumsal *(kontingent)* yasalar olarak alındığında empirik yasalara göre doğanın birliğine ve yine aynı şekilde deneyin, empirik yasalara uygun bir sistem olarak birliğinin mümkün olduğuna karar veririz. Fakat böyle bir birlik, deneyin bütünlüğü açısından empirik bilgilerin tek başına sürekli zincirlenişini (birbirine bağlanmasını) kuran (temellendiren) bir şey gibi zorunlu olarak varsayılmalı ve kabul edilmelidir; çünkü doğanın genel yasaları gerçekten kendi türlerine uygun bir biçimdeki şeylerin bu bağlanışını (zincirlenişini), özellikle kabul edilen doğanın tikel varlıkları olarak değil, fakat genellikle doğanın şeyleri olarak bize verirler; bu yüzden yargı gücü kendi özel kullanımı için bu ilkeyi *a priori* olarak kabul etmelidir, bu ilke, doğanın tikel (empirik) yasaları içinde insanın anlaması açısından olumsaldır *(kontingent)*; bununla birlikte de, kendi başına mümkün bir deney açısından farklı unsurların bir araya gelişindeki yasal birliği içerir; bu birliğin temeli bizim için yoklanamasa ve bulunamasa da, kendisi kavranabilir, düşünülebilir. Sonuç olarak aynı zamanda kendinde olumsal *(kontingent)* da olan, anlama yetisinin zorunlu bir eğilimine (gereksinimine) uygun olarak tanıyıp bildiğimiz bir bağlantı (bir araya gelme) içinde nesnelerin (burada doğanın) erekselliği olarak yasanın birliği tasarımlandığı için, mümkün deneysel yasalara (henüz bulunup ortaya çıkarılmamış yasalar) uyan, bağımlı olan şeylerle ilintili olarak yalnız refleksiyona (düşünlemeye) bağlı bulunan yargı gücü, bu sonuncularla (empirik yasalarla) ilişkili olarak, bilme yetimiz adına, yargı gücünün yukarıda verilmiş olan maksimlerinde ifade edildiği gibi, doğayı ereksellik ilkesine uygun bir biçimde

kavramalıdır. Doğanın erekselliğinin bu transandantal kavramı, ne bir doğa kavramıdır, ne de özgürlüğün bir kavramıdır, çünkü o nesneye (doğaya) hiçbir şey yüklemez, vermez; fakat tamamıyla birbirine bağlanmış, düzenlenmiş bir deneye dayanarak doğanın nesneleri üzerinde yapılan refleksiyonda (düşünlemede) izlemek zorunda olduğumuz ve sonuç olarak da yargı gücünün öznel bir ilkesi (bir maksimi) olan bu şeyi, özel ve tek bir biçimde tasarımlar; sanki amacımıza uygun mutlu bir rastlantıymış gibi, bütünüyle empirik olan yasalar arasında böyle sistemli bir birlikle karşılaşmak, her ne kadar bu birliği kapsayıcı bir biçimde anlayamıyor, kavrayamıyor ve onu kanıtlayarak gösteremiyorsak da (gerçekten bir gereksinmeden, bir istemeden kurtulduğumuz için) bizi sevindiriyor.

Kavramın önümüzdeki bu çıkarımının doğruluğuna (tamlığına) ve onu bilginin transandantal bir ilkesi olarak kabul etme zorunluluğuna kendimizi inandırmamız, kandırmamız halinde, problemin büyüklüğü ve görkemi tam olarak dikkate alınmış olur. Anlama yetimizde *a priori* olarak yer alan (ve çözüm bekleyen) problem, empirik yasaların sonsuz çeşitliliğini tümüyle içeren bir doğanın verilmiş algılarıyla sıkıca bağlantılı olan bir deneyi kurmaktır. Kuşkusuz anlama yetisi, doğanın genel yasalarına *a priori* olarak sahiptir ve bu yasalar olmadan doğa herhangi bir deneyin nesnesi olamaz; ama yalnız empirik olarak bilinebilen ve kendisiyle karşılaştırıldığında, kendisine göre olumsal olan, anlama yetisi kendi tikel (tek tek) kuralları içinde fazladan olarak doğanın belli bir düzenlenişine (buyruğuna) gereksinme gösterir. Bu kurallar olmadan genellikle mümkün bir deneyin genel (evrensel) analojisinden tikel bir analojiye geçmeyiz, onlar zorunlu yasalar olarak düşünülmelidirler; eğer böyle olmazsa bu kurallar doğada bir düzenlemeyi (doğanın bir düzenlenişini) kuramazlar; imdi doğanın bu düzenlenişi ile de bu kuralların zorunluluğunu hiçbir zaman bilip anlayamayacaklardır; o halde anlama yetisi nesnelere ilişkin hiçbir şeyi *a priori* olarak belirleyemez, bununla birlikte deneysel denilen bu yasaları araştırıp ortaya çıkarmak için, doğayı kapsayan, ilgilendiren her türlü refleksiyonu (düşünlemeyi) bu *a priori* ilke üzerinde temellendirmelidir ki böylece bu yasalarla doğadaki düzenin bilinebilmesi mümkün olabilsin; işte böyle bir ilkeyi aşağıdaki önermeler ifade etmektedir: Doğada, türlerin ve cinslerin bizim anlayabileceğimiz, birbirlerine bağlı, sıralı bir düzeni vardır; bu cinslerin her biri ortak bir ilkeye göre bir başkasına yaklaşır, böylece de birinden ötekine ve giderek daha yüksek bir cinse geçmek mümkün olabilir; doğada çok özelleşmiş, farklılık kazanmış etki ve işlemleri bulunan

nedenselliğin bu denli farklı türlerini kabul etmek anlama yetimiz için kaçınılmaz görünmektedir; bu farklı nedensellik türleri, araştırmayı görev edinmemiz gereken az sayıda ilkeye göre sınıflandırılabilirler ve bu ilkeler altına yerleştirilebilirler. Doğanın bizim bilme yetimizle olan bu uyumu, bu uyuşması, kendi deneysel (empirik) yasaları ile uygunluk içindeki doğa üzerinde refleksiyonda bulunmasına hizmet etmek için, yargı gücü tarafından *a priori* olarak önceden tahmin edilmiş, varsayılmıştır; fakat anlama yetisi bu uyumu (uyuşmayı) aynı zamanda nesnel bir biçimde olumsal *(kontingent)* olarak bilir ve yalnız yargı gücü bu uyumu transandantal bir ereklilik olarak (öznenin bilme yetisi ile ilişki içinde), doğaya yükler, bağlar. Bu önceden tahmin (ön sanı; *presupposition*) olmadan, doğada empirik yasalara uygun olan bir düzen ve sonuç olarak bütün çeşitliliği içinde bu yasaları dikkate alıp düzenleyen bir deneyin yönlendirici bağını ve onların araştırılması için bir yol bulamazdık.

Demek ki, bir şeyin anlaşılmasını ve açıklanmasını sağlayan ilkelerin bir başkasının anlaşılması ve açıklanması amacıyla kullanılması için, onun kendi ürünlerini cinslere ve türlere ayırması ya da bizim için karışık bir malzemeden (sonsuz derecede çeşitli ve anlama yetimizce ölçülemeyen bir malzemeden) birbirleriyle bağlılığı olan bir deneyi kurmak pekâlâ düşünülebileceği gibi, kendileri olmaksızın genellikle deney aracılığıyla empirik bilgisinin formuna sahip olamayacağımız evrensel yasalara uygun olan doğal nesnelerin tüm birliğine (tek biçimliliğine) karşın, doğanın yasaları ile onların etkilerinin özel farklılığının çok büyük olması nedeniyle, anlama yetimiz için kavranılabilir bir düzenin bulunup ortaya çıkarılmasının mümkün olmadığı da pekâlâ düşünülebilirdi.

O halde, yargı gücü kendi içinde doğanın olasılığının *a priori* bir ilkesine de sahiptir, ama yalnız öznel açıdan; bu ilke sayesinde de yargı gücü doğa üzerindeki refleksiyonunda (düşünümlemesinde) doğaya değil (otonomi gibi), fakat kendisine (heotonomi olarak) yasa koyar ve bunu biz kendi empirik yasaları ile ilintili olarak doğanın özelleştirilişinin yasası gibi (olarak) adlandırabiliriz; yargı gücü bunu *a priori* olarak doğada tanımaz, bilmez; fakat o, bu yasayı tikel yasaların çeşitliliğini genel yasalara bağımlı kılmak istediği zaman yaptığı dağıtım, bölümleme sırasında, anlam yetimiz tarafından kavranabilir bir düzeni kurmak için kabul eder, benimser. Demek ki şimdi eğer biz doğa, ereksellik ilkesine göre kendi genel yasalarını bilme yetimiz için özel bir duruma sokar; yani bu genel yasaları algının kendisine sunduğu tikel olanı genele bağlamak için mecbur olduğu bir görevi terk

eden insanın anlama yetisine uygun ve onca kabul edilebilir bir duruma getirmek amacıyla ve bir ilkenin birliğindeki farklı, ayrı olanın bağını, bağlantısını (ki, gerçekten her tür için evrenseldir) bulmak için, (doğa) bu yasaları ereksellik ilkesine uygun olarak özel duruma sokar, özelleştirir ve bunu da anlama yetimiz için yapar, dersek, işte o zaman biz doğaya ne bir yasa koyabiliriz ne de ondan gözlem yoluyla (her ne kadar böyle bir ilkeyi bu yolla doğrulayabilsek de) bir şey öğrenebiliriz; çünkü o belirleyici yargı gücünün ilkesi olmayıp yalnızca refleksiyonlu (düşünleyen) yargı gücünün ilkesidir; yalnız burada istenen şudur ki, kendi genel yasalarının gereği kurulan doğanın bir örgütlenişi, bu düzenlemenin kendisinin üzerine dayandığı maksimlere ve bu ilkeye göre kendi empirik yasalarını mutlak olarak aramasıdır, çünkü yalnızca bunun olduğu yerde anlama yetimizi deney alanında kullanarak ilerleme sağlayabilir ya da bilgi edinebiliriz.

VI

DOĞANIN EREKSELLİĞİ KAVRAMI İLE HOŞLANMA DUYGUSUNUN BİRLİĞİ

Kendi tikel (özel) yasalarının çeşitliliği içindeki doğa ile yine onun içinde yer alan genel ilkelerin bulunup ortaya çıkarılması için duyduğumuz gereksinme arasındaki kavranılan uyumun, içine girebildiğimiz oranda, olumsal *(kontingent)* olduğunu kabul etmemiz gerekir; fakat bununla birlikte bu uyumun anlama yetimizin gereksinmeleri için kaçınılmaz olduğunu ve sonuç olarak da yalnız bilme eğilimimizle uyum içinde bulunan doğaya izin veren bir ereklilik olduğunu benimsememiz gerekir. Aynı zamanda doğanın yasaları da olan anlama yetimizin genel yasaları, tam da maddenin hareket yasaları gibi, zorunludurlar (her ne kadar kendiliğinden olandan ortaya çıksa da); onların oluşumu (kökeni) ve ürünü anlama yetimiz üzerinde önceden hiçbir tahminde (varsayımda) bulunmaz, çünkü biz yalnız onlar aracılığıyla, ilk yerde, şeylerin (doğal) bilgisinin ne olduğunun kavramına varırız ve onları zorunlu bir biçimde doğaya, genellikle bilgimizin nesnesi olarak bağlarız. Fakat olabildiğince az sayıdaki bu bütün karışıklık ve çeşitliliğine karşın zihnimizin anlamasını aşan doğanın kendi tikel (özel) yasalarındaki düzeni, görebildiğimiz kadarıyla, olumsal *(kontingent)* olup, bu yasalara gerçekten uymalıdır. Bu düzenin bulunup ortaya çıkarılışı, kendi zorunlu ereklerinden birine ulaşmak için bir yönelim *(inentinoalität* ile) içinde arayan anlama yetisinin işidir; yani, ilkelerin birliğini doğaya getirip sokmak anlama gücünün elindedir, bundan sonra yargı gücü bu ereği doğaya yüklemek, bu amacı doğaya bağlamak zorunda kalır, çünkü anlama yetisi bu konuda hiçbir yasayı doğaya önceden dikte edemez.

Bu yönelmenin *(intentionalität)* gerçekleştirilmesi hoşlanma duygusuna bağlıdır ve bu gerçekleşmenin koşulu, eğer *a priori* bir tasarım ise –burada genellikle refleksiyonlu yargı gücü için bir ilkede olduğu gibi– o zaman hoşlanma duygusu, herkes için geçerli olan *a priori* bir ilke tarafından ve yine ereklilik kavramı hoşlanma yetisi ile burada en küçük bir ilintiye sahip olmadığı için, yalnız nesnenin bilme yetimizle olan ilintisi tarafından bilinebilir. İşte bu yüzden de hoşlanma duygusu, doğanın bütün pratik erekselliğinden de hemen ayrılır.

Gerçekten de algıların ve doğanın genel kavramlarına (kategorilerine) uygun yasaların aralarındaki uyumun hoşlanma duygusu üzerinde en küçük

bir etkisinin bulunup bulunmadığını biz kendimiz saptamıyoruz ve saptayamıyoruz; çünkü anlama yetisi burada üstün bir amaç gözetmeksizin kendi yapısına göre zorunlu olarak davranır, ama öte yandan, doğanın bir ya da daha fazla benzeşmeyen empirik yasalarının ikisini de kapsayan bir ilke altında birleşebilmesinin ortaya çıkarılışı, konunun yeterince bilinmesi durumunda bitip tükenmeyen çok büyük bir hoşlanmaya, hatta daha çok bir hayranlığa neden olur. Yalnız şu da bir gerçektir ki, kendi özel yasalarına göre bilgilerini edindiğimiz bütün empirik kavramların mümkün olduğu doğanın ve onun türlere ve cinslere bölünmüşlüğünün bir birliğinin anlaşılması bizlerde çok büyük bir hoşlanma uyandırmaz; ama bu hoşlanma bir zaman için kesinlikle oldu, çünkü yalnız o olmadan en sıradan, en yalın bir deney mümkün olamıyordu, yani hoşlanma duygusu giderek yalın bilgi ile karışmaktaydı, ama artık o tek başına dikkat çekmez olmuştur. Demek ki, anlama yetimizi kendi ereksellliğine çeken doğa üstündeki yargılarımızda bir şeyler vardır. Anlama yetimizin görevi, mümkün olduğu yerde, birbirine benzemeyen yasaları daima empirik olan daha yüksek yasalar altında toplamak, bir araya getirmektir; böylece bizim yalnız olumsal *(kontingent)* olarak gördüğümüz uyumdan, bilme yetimizle bunların uyumundan bizim hoşlanma duymamızı sağlar anlama yetisi, öte yandan eğer, buna karşılık bize daha önceden en basit bir deneyin ötesinde yer alan en küçük bir araştırma sonucunda yasaların benzeşmezliği ile karşılaşacağımız söylenseydi ve yine eğer tikel yasaların birliğinin genel empirik yasalar altında sağlanabileceğinin anlama yetimiz için mümkün olmadığı söylenmiş olsaydı, bunların hepsi bizde doğanın bir tasarımlanmasına karşı hoşlanmadan oldukça uzak bir durum yaratırdı; çünkü bu, doğanın öznel olarak ereksel niteliklerinin kendi cinsleri içindeki belirleniminin ilkesiyle ve yine aynı şekilde böyle bir ilke ile ilintili olan refleksiyonlu yargı gücümüzle de çelişir.

Yargı gücünün bu varsayımı (önceden tahmini) düşüncesi, aynı zamanda doğanın ereksellliği düşüncesinin bilme yetimizce nereye kadar yaygınlaştırılabileceği konusu gibi o denli belirlenemezdir ki, eğer bize, gözlemden çıkarılmış çok derin ve çok yaygın bir doğa bilgisinin sonunda hiçbir insanın anlama yetisinin bir ilkeye indirgeyemediği yasaların çeşitliliğiyle karşılaşıp onları yönlendirmesi gerektiği söylenmiş olsaydı, biz hemen bundan memnun olurduk. Fakat doğanın iç derinliğini (dinamizmini) daha fazla bilebileceğimize ve onu şimdilik bizlerce bilinmeyen dış unsurlarla karşılaştırabileceğimize, onu, içindeki ilkelerinde

daha yalın olarak bulacağımızı ve dahası, deneyimizin ulaştığı ilerleme ile doğanın empirik yasalarının görünüşteki benzeşmezliği içinden çekip çıkaracağımız birliğe (tek biçimliliğe) ait bir umudu birinden dinleyip duymak bizi çok daha fazla sevindirir. Çünkü doğanın uyumunun (uygunluğunun) ilkesine göre, bilme yetimizin kendi alanını olabildiğince genişleterek (uzağa götürüp yayarak) hiçbir şeye takılmadan, yani herhangi bir yerde sınırlanmış olup olmadığına bakmaksızın (çünkü bize bu kuralı veren belirleyici, yargı gücü değildir), izlemesini isteyen yargı gücümüzün bir emridir, gerçekten de bilme yetimizin akla uygun kullanımında bu tür sınırlar koyabilir, belirleme yapabiliriz, ama empirik (deneysel) alanda bu mümkün değildir.

VII

DOĞANIN EREKSELLİĞİNİN ESTETİK TASARIMI ÜSTÜNE

Bir nesnenin tasarımında yalnız öznel olan, yani ilintisini nesne ile değil de özne ile kuran şey, onun estetik niteliği, yapısıdır; fakat onda nesnenin (bilgi amacı ile) belirlenimine yarayan ya da yarayabilen şey ise estetik yapının mantıksal değeridir. Duyusal bir nesnenin bilgisinde, bu iki yan da birbirleriyle bağıntılı olarak bulunur. Benim dışımdaki nesnelerin duyusal tasarımında, onları gördüğümüz uzayın niteliği benim sahip olduğum (kendinde nesneler olarak ne oldukları açıklanmadan kalan şeyler) tasarımın katkısız bir biçimde öznel olan unsurudur ve bu ilişki içindeki nesne yalnız fenomen olarak düşünülür; ama uzay (mekân), katkısız (salt) bir biçimde öznel olan niteliğine karşın, fenomen olarak nesnelerin bilgisinin kurucusudur. Duyum (burada dış duyum) dış nesneleri tasarımlamalarımızın katkısız bir biçimde öznel olan unsurunu da, ama kendi içerikli (gerçek) unsurlarını da (onunla gerçekten var olan bir şeyin bize verildiği şeyi) ifade eder; tıpkı uzayın onların (dış nesnelerin) tasarımının mümkün olmasının yalın *a priori* formunu açıklaması, ifade etmesi gibi; bununla birlikte duyum, dış nesnelerin bilgisinin edinilmesine de yarar.

Bir bilgi unsuru olamayan bir tasarımın bu öznel yanı onunla bağlantılı olan hoşlanma ve hoşlanmamadır; çünkü onlar herhangi bir bilginin sonucu olabilseler de bana tasarımın bilgisi hakkında hiçbir şey bildirmezler. Oysa algımızda tasarımlandığı ölçüde bir nesnenin erekselliği, şeylerin bilgisinden çıkarımlanabilse de, o nesnenin (algılanamayan) kendisinin bir niteliği ya da koşulu değildir. O halde, bir nesnenin bilgisini önceleyen (ondan önce gelen) ve hatta bilgi edinmek amacıyla onun tasarımını kullandırmak istemeyen ereksellik, bununla birlikte doğrudan doğruya tasarıma, onda bilginin kurucu bir elemanı (unsuru) olamayacak bir biçimde, ama öznel bir nitelik (unsur) gibi bağlanır. Böylece tasarımı doğrudan doğruya (aracısız olarak) hoşlanma duygusuna bağlanan nesneye ancak ereksel denir ve bu tasarımın kendisi de erekselliğin estetik bir tasarımıdır. Tek sorun erekselliğin böyle bir tasarımının genellikle var olup olmadığını bilmektir.

Hoşlanma (haz), belirli bir bilgiyi amaçlayan bir kavrama bağlı olmaksızın, görünün (dolaysız, doğrudan kavrayışın; Anschauung) yani, aracısız sezişin nesnesinin formuna tam olarak kavranmak için

(apprehensio) bağlandığı zaman, tasarım bu durumda nesneye değil, ama yalnız özneye dayanabilir, yani ancak ona bağlı olabilir; bu durumda hoşlanma, bu nesnenin refleksiyonlu yargı gücünde rol oynayan bilme yetilerine uygunluğundan başka bir şey olamaz ve refleksiyonlu yargı gücünde yer alan bu yetiler, bu nedenle nesnenin öznel biçimsel katkısız bir erekselliğini dile getirirler. Çünkü formların bu kavranışı, refleksiyonlu yargı gücü, belli bir niyeti, amacı bulunmasa da bu kavrayışı, görüleri kavramlara bağlayan kendi gücü ile karşılaştırmadıkça hayal gücünde (imgelemde; *imagination*) asla yer almaz. İmdi eğer bu karşılaştırmada, imgelem *(imagination)* kavramlar yetisi olarak *(a priori* görüler – aracısız sezişler yetisi olarak) anlama gücüyle, verilmiş bir tasarımın aracılığıyla istemeden uyuşursa ve o hoşlanma duygusundan çıkarımlanırsa, işte o zaman nesne refleksiyonlu yargı gücü için ereksel olarak kabul edilmelidir. Böyle bir yargı gücü, nesnenin var olan herhangi bir kavramına bağlı olmayan, ona dayanmayan ve hiçbirinden çıkarılmayan, nesnenin erekselliği üzerinde yer alan estetik bir yargı gücüdür. Bir nesnenin formu (duyu olarak tasarımının içeriğine karşıt bulunan), kendi üzerindeki bir refleksiyonda (temel bir aktında) ve kendisinden çıkarılacak herhangi bir kavramı düşünmeden, dikkate almadan bu tür bir nesnenin tasarımındaki bir hoşlanmanın nedeni olarak benimsenirse, o zaman bu hoşlanmanın onun kendi tasarımına zorunlu olarak bağlı bulunduğu yargısına varılır ve bu durum yalnız bu formu kavrayan özne için değil, ama bu yargılamada bulunan (yargıya varan) genellikle bütün herkes için söz konusudur. İşte o zaman nesneye güzel denir; ve bu tür bir hoşlanma (genelgeçerliği de olan) aracılığıyla yargıda bulunma yetisine beğeni denir. Gerçekten hoşlanmanın temeli genellikle refleksiyon için yalnız nesnenin formuna yerleştirildiğinden ve dolayısıyla nesnenin herhangi bir duyumunda yer almadığından ve herhangi bir niyeti (yönelimi) içeren kavram ile bir ilişkisi bulunmadığından, bu koşulları genelgeçer *a priori* bir değere sahip olan ve refleksiyonda nesnenin tasarımının kendisiyle uyum içinde bulunduğu öznedeki yargı gücünün (aklın ve imgelemin–hayal gücünün birliğinin) genellikle empirik kullanımının yasallığından başka bir şey değildir; nesnenin öznenin yetileriyle olan bu uyumu olumsaldır *(kontingent)* ve öznenin bilme yetileriyle ilintili olarak nesne yönündeki erekselliğin tasarımını üretip ortaya koyar.

Demek ki, şimdi hoşlanma –özgürlük kavramının neden olmadığı her hoşlanma ya da hoşlanmama gibi– yani katkısız akıl tarafından en üstün

arzulama yetisinin önceden belirlenimi sayesinde, bir nesnenin tasarımına zorunlu bir biçimde bağlı olarak, kavramlarca hiçbir zaman kavranamaz; ama bu tasarıma yeniden bağlanmış olarak her zaman refleksiyonlu bir algı tarafından yalnız tanınmak, bilinmek zorundadır; ve bütün empirik yargılarda olduğu gibi, nesnel hiçbir zorunluluk gösteremez ve *a priori* bir geçerliliği de öne süremez. Fakat beğeni *(Geschmack)* bütün öteki empirik yargılarda olduğu gibi, kendi iç olumsallığına karşın her zaman mümkün olan evrensel bir değerlilik de gösterebilir. Garip ve anormal olan bunun empirik bir kavram olmayışıdır, fakat bir hoşlanma duygusu *(Angenehm)* (imdi hiçbir kavram değil), sanki nesnenin bilgisine bağlı bir yüklemmiş gibi beğeni yargısı *(Geschmacksurteil)* tarafından, her birine yüklenmeli, her birince tamamlanmalı ve nesnenin tasarımına bağlanmalıdır.

Tikel bir deneysel yargı, örneğin kristal bir kayada akan su damlasını algılayan bir kimsenin yargısı gibi, herkesin bunu böyle kabul etmesini haklı olarak gerektirir; çünkü bu yargı, genellikle mümkün bir deneyin yasaları çerçevesinde belirleyici bir yargının evrensel koşullarına uygun bir biçimde ortaya çıkar. Aynı şekilde, bir nesnenin formu üzerinde yalın ve katkısız bir refleksiyonda bulunan ve onun kavramını düşünmeden (zihinde bir kavramına sahip olmadan), hoşlanmayı duyan kimse, bu yargı empirik ve tekil bir yargı da olsa, onu herkesin kabulüne haklı olarak sunar; çünkü bu hoşlanmanın temelinde, öznel olsa bile, refleksiyonlu yargıların evrensel koşulu bulunur, yani her empirik bilgi için gerekli olan ve bir nesnenin (doğanın ya da sanatın ürünü olsun), bilme yetilerinin (imgeleme ve anlama yetisinin) kendi aralarındaki karşılıklı ilintileri ile olan en son uyumun yattığı görülür bu hoşlanmanın temelinde. İmdi beğeni yargılarındaki hoşlanma empirik bir tasarıma bağlıdır ve herhangi bir kavrama *a priori* olarak bağlanamaz, yani hiçbir kavramla *a priori* olarak birleştirilemez (hangi nesnenin beğeni ile uygunluk içinde olacağı ya da olmayacağı *a priori* bir biçimde belirlenemez; bunu ortaya çıkarmak için onun deneyini yapmak gerekir); ama bununla birlikte bu yargı gücünün temelini belirlemek için yalnızca şu yapılmıştır: Onun refleksiyona dayandığına, düşünleme üzerinde bulunduğuna ilişkin bilincimizi ortaya koymak ve bu refleksiyonun genellikle nesnelerin bilgisi ile olan –ki onlara nesnelerin formu uyar– uyumunun genel koşullarını, öznel olmasına karşın, açıklamak.

İşte bu nedenle beğeni yargılarının mümkün olup olmadıkları Eleştiri'de konu edilmiş ve onların mümkün olabilmesi *a priori* bir ilkenin önceden kabulüne bağlanmıştır; buna karşın bu ilke, ne anlama yetisi için bir bilgi

ilkesidir, ne de istenç (irade) için pratik bir ilkedir; sonuç olarak bu yüzden o hiç de yalnızca *a priori* olarak belirleyici bir ilke değildir.

Nesnelerin (sanatın olduğu gibi, doğanın da) formları üzerinde refleksiyon aracılığıyla etkisi yeniden görülüp duyulabilen hoşlanma, yalnız öznedeki doğa kavramına uygun olarak, refleksiyonlu yargı gücüyle ilintili nesnelerin bir erekselliğini göstermekle kalmaz, aynı zamanda bunun tersine, özgürlük kavramı yanıtlamak için, formla ilintili öznenin bir erekselliğini de ve hatta nesnelerin formunun olmayışının (yani, formsuzluğunun) bir erekselliğini de (ya da özgürlük kavramını da) gösterir, bundan da şu sonuç çıkar ki, estetik yargı gücü, beğeni yargısı gibi, yalnız güzelle ilintili değil, aynı zamanda zihinsel bir duygudan çıkmış bir şey olarak, yüce'yle *(das Erhabene)* de ilintilidir. Sonuç olarak yukarıda anılan *Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi* bu çizgilere uymak ve karşılık olmak üzere iki esas kısma bölünmelidir.

VIII

DOĞANIN EREKSELLİĞİNİN MANTIKSAL TASARIMI ÜSTÜNE

Ereksellik *(Zweckmässigkeit)* deneyde verilmiş bir nesnede iki biçimde tasarımlanabilir; ilkin katkısız (salt) öznel olana yönelebilinir ve bu durumda nesne, kendi formuna göre kavrayışın *(apprehensio)* içinde yer alan bir şey olarak herhangi bir kavramdan önce gelir; ve bu formun bilgi yetileriyle olan uyumu, genellikle bilgi için, kavramlarla görünün (dolaysız sezişin; Anschauung) bir araya getirilişini sağlayarak, nesnenin formunun erekselliği olarak tasarımlanır. Öte yandan, erekselliğin tasarımı, neyin nesnel olduğu üzerine yöneltilebilir ve o zaman ereksellik, nesnenin formu ile bu formun temelini oluşturan ve ondan önce gelen nesnenin kavramına uygun bulunan kendinde–şeyin *(Ding an sich)* olanağının (imkânının) bir uyumu gibi tasarımlanır. İlk türdeki erekselliğin tasarımlanışının nesnenin formundan çıkarılan, bu form üzerindeki yalın ve katkısız (salt) refleksiyondan çıkarılan, doğrudan hoşlanmaya bağlı olduğunu gördük; fakat, ikinci türdeki erekselliğin tasarımının, kavrayış içindeki *(apprehensio)* öznenin bilme yetileriyle değil, fakat verilmiş bir kavram altındaki nesnenin belirli bir bilgisiyle, yani nesnenin formu ile ilişkili olarak, şeylerin varlığından hoşlanma duygusuyla hiçbir ilgisi yoktur, ama o, bu şeyler üzerinde yargıda bulunmak için anlama yetisine başvurur. Bir nesnenin kavramının verildiği yerde, bilgi amacıyla kendisinin bu kavramdaki kullanımı bakımından, yargı gücünün işlevi, sunuş'ta *(exhibitio*, yani serimlemede) bulunur; başka bir deyişle, kavramın yanına buna karşılık olan (tekabül eden) bir görüyü (sezişi) yerleştirmede bulunur; burada, sanatta olduğu gibi, kendi imgelemimiz *(Imagination)* kullanılan bir etkinlik olabilir ve bu durumda önümüze bir erek, bir son amaç olarak konulmuş bulunan bir nesnenin önceden kavranılan kavramını gerçekleştirmiş, ona gerçeklik kazandırmış oluruz; ya da doğanın kendi tekniği, organik yapılarda olduğu gibi, kullanılan bir etkinlik olabilir; bu durumda onun ürünü üzerine yargıda bulunduğumuzda kendi erek kavramımızı doğaya yükleriz, onda buluruz. Bu durumda yalnızca nesnenin formu altındaki doğanın asıl erekselliği değil, fakat onun ürünü de doğal bir erek olarak tasarımlanır. Kendi formları içindeki doğanın öznel bir erekselliği hakkındaki kavramımız, empirik yasalara göre hiçbir biçimde nesnenin kavramı değil, ama yalnızca bu peşpeşe gelen çeşitlilikteki kavramları elde etmek için, eşdeyişle, doğadaki çokluğu düzenlemek için

yargı gücünün bir ilkesidir; bununla birlikte biz doğaya, bilme yetimizin bir çeşit kabulü, dikkate alışı olarak bir ereğin analojisini yüklüyoruz ve böylece de doğanın güzelliğine formel ereksellik kavramının (katkısız biçimde öznel olan) sunuluşu olarak, doğal ereklere de gerçek (nesnel) bir ereklilik kavramının sunuluşları olarak bakabiliriz; biri hakkında beğeni aracılığıyla (hoşlanma duygusu sayesinde, estetik olarak), öteki hakkında ise akıl ve anlama yetisi aracılığıyla (kavramlarla mantıksal olarak) yargıda bulunuyoruz.

Yukarıda, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin bölümlenmesi, *estetik* yargı gücünün eleştirisi ve *teleolojik* yargı gücünün eleştirisi olmak üzere temellendirilmiş bulunuyor; bunlardan ilki, hoşlanma ya da hoşlanmama duygusu sayesinde formel (öznel) erekselliği yargılama yetisi ve ikincisi de akıl ve anlama yetisi sayesinde doğanın gerçek (nesnel) erekliliğinin yargılama yetisi anlamında alınmıştır.

Yargı Gücünün Eleştirisi'nde, estetik yargı gücünü ele alan kısım esas olan kısımdır; çünkü bu kısım, bilme yetimiz için, kendi tikel empirik yasalarına göre, doğanın formel bir erekselliğini bilmek amacıyla, doğa üzerinde refleksiyonda bulunan yargı gücünün kendisine saltık bir biçimde *a priori* olarak temel hizmeti gören yalnız bir ilkeyi içerir; bu ereksellik ilkesi olmadan anlama yetisi kendisini doğada (kendi evinde gibi) hissedemezdi; ama ne *a priori* bir ilke verilebildiği (eşdeyişle, *a priori* bir neden kabul edilebilir olmadığı) zaman ve ne de özellikle olduğu gibi, genellikle de deneyin nesnesi olarak doğa kavramından birini çıkarmanın mümkün olup olmadığı gösterilebildiği zaman, doğanın nesnel ereklere sahip olması gerektiği buradan açıkça ortaya çıkarılır, yani bir tek yargı gücü ve doğanın erekleri olarak yalnızca mümkün olan şeyler, bu kullanım için bir ilkeyi kendinde taşımaksızın bazı vesilelerde (bazı ürünlerle ilgili olarak), aklın yararına olmak üzere, erekler kavramını kendi hizmetinde kullanmak için bir kuralı içerir; bu durumda transandantal ilke daha önceden erek kavramını (hiç değilse formla ilişkili olanı) doğaya uygulaması için anlama yetisini hazırlar.

Fakat, bir nesnenin formu altındaki bilme yetimizle öznel bir ilişki içindeki doğanın erekselliğinin tasarımlamasını isteyen transandantal ilke, bu formu yargılamak için bir ilke olarak, yalın bir biçimde doğanın genel yasalarına göre değil, ama ereksellik yasasına uygun olarak bir ürünü hakkında nerede ve nereye (hangi duruma) kadar yargıda bulunmak zorunda olduğunu tam olarak belirlenmemiş bir biçimde bırakır; estetik

yargı gücüne beğeni aracılığıyla bu ürünün kendi formunun bilme yetimizle (bu karar kavramlarla olan bir uyuşma üzerine değil, fakat duyguya dayanan bir karar olarak) olan uyumu hakkında karar vermeye bırakır. Buna karşılık yargı gücü, teleolojik kullanımında, doğal erek idesine uyarak, bir şey hakkında (örneğin, organik bir yapı) kendilerine göre (onlara bakarak) yargıda bulunulması gereken koşulları belirler, fakat deneyin bir nesnesi olarak *a priori* ereklere ilişkin bazı bağıntıları (ilintileri) yükleme yetkisini doğaya tanımayan ve bu ürünler hakkındaki gerçek deneyimize göre belirlenmemiş bir biçimde de olsa bu tür *(a priori)* erekleri varsaymaya izin vermeyen yargı gücü, doğa kavramından çıkarılmış hiçbir ilke veremez. Bunun nedeni, belirli bir nesnedeki nesnel erekselliği deneysel olarak düzenli bir biçimde bilmek için, pek çok tek tek deneyin bir araya getirilmesi ve kendi ilkelerinin birliği altında onların yeniden gözden geçirilmesi gerekliliği ile açıklanır. Demek ki estetik yargı gücü, şeyler hakkında kavramlara göre değil, ama bir kurala göre yargıda bulunmak için özel bir yetidir. Teleolojik (ereksel) yargı gücü ise, özel (kendine özgü) bir yeti değildir, fakat genellikle o nesneleri belirlemeyen, refleksiyonda bulunarak bir yargı gücünün ilkelerini, özel bazı ilkelere göre, bilmek isteyen doğanın bazı nesneleriyle ilintili olarak kavramlara uygun bir biçimde, teorik bilginin her alanında iz süren ve iş yapan bir refleksiyonlu yargı gücüdür yalnızca; imdi kullanımına bakarak uygulanışıyla ilintili olarak teleojik yargı gücü felsefenin kuramsal kısmına girer ve bir öğretide olması gerektiği gibi belirleyici olmayan özel ilkeleri nedeniyle Eleştiri'nin özel bir kısmını da oluşturmalıdır; öte yandan estetik yargı gücü, nesnelerinin bilgisine hiçbir şey katmaz, bu yüzden de onun yalnız yargıda bulunan öznenin ve onun bilgi yetilerinin eleştirisine katılması gerekir; öyle ki, teorik ya da pratik alandaki kullanımı ile *a priori* ilkeleri elde edebildiği ölçüde bu bilgi yetilerinin eleştirisi her türlü felsefenin bir önhazırlığını (*Propädeutik*'ini) oluşturur.

IX

YARGI GÜCÜ ARACILIĞIYLA AKIL VE ANLAMA YETİSİ ARASINDA KURULAN BAĞ ÜSTÜNE

Anlama yetisi, duyumların bir nesnesi olan doğa için *a priori* yasaları koyar, böylece mümkün bir deney içinde doğanın teorik bilgisine sahip olabiliriz. Akıl ise özgürlük ve onun öznedeki duyuüstü olan kendine özgü nedenselliği için *a priori* yasalar koyar; böylece biz katkısız (koşulsuz) pratik bilgiyi elde edebiliriz. Bu yasa koymalardan biri altındaki doğa kavramı alanı ile, öteki altında bulunan özgürlük kavramı alanı birbirlerini karşılıklı her türlü etkilemeden bütünüyle soyutlamışlar, birinin öteki üzerinde [her bir kendi temel ilkelerine (yasalarına) göre] sahip olabileceği bir etkileme, fenomenleri duyuüstünden ayıran büyük bir boşluk (derin bir çukur) yüzünden ortadan kalkmıştır. Özgürlük kavramı, doğanın teorik bilgisine göre hiçbir şeyi belirlemez; doğa kavramı da aynı biçimde özgürlüğün pratik yasalarına göre hiçbir şeyi belirlemez; bu yüzden de bir alandan ötekine köprü kurmak olanaksızdır. Özgürlük kavramına (ve bunun içerdiği pratik kurala) göre nedenselliğin belirleyici sebeplerinin (temellerinin) doğada bir yere sahip olmamasına ve de duyusal olanın öznede duyusalüstüyü belirlememesine karşın, bunun tersi mümkündür (doğa bilgisine göre değil, ama duyusal olan üzerindeki duyuüstünden çıkan sonuçlara göre) ve böylece özgürlüğün bir nedensellik kavramı içerdiği, onun etkisini de kendi formel yasalarına göre dünyada çıkarmak, üretmek zorunda bulunduğu bir gerçektir; aynı şekilde duyuüstü için kullanılan neden sözcüğü bu aynı alana (duyuüstü, anlaşılır alana) uygulandığı zaman, rasyonel yasaların formel ilkesi ile de aynı zamanda birlik ve uygunluk içinde bulunan kendine özgü doğa yasalarına göre etkilemek amacıyla doğanın nesnelerinin temellerini (nedenselliğini) belirleyen akıl anlamına gelir yalnızca, bu öyle bir temel–nedendir ki, onun imkânı (mümkün olup olmadığı) kavranamaz, hakikate uygunluk onda belki görülemez; fakat onda bulunabilen sözde bir çelişkiye karşı çıkma, tatmin edici bir biçimde reddedilebilir.[22] Özgürlük kavramından çıkan sonuç, onun etkisi olması gereken son erektir (başka bir deyişle, özgürlük kavramı fenomeni duyusal dünyada görünüşe çıkmalıdır); ve bu, söz konusu ereğin doğada bulunması olasılığı koşulunu önceden varsayar (yani, duyusal dünyanın bir varlığı olarak öznenin, başka bir deyişle, insanın doğasında). Böylece doğadaki erekselliği önceden varsayan ve pratik olandan kuşku duymayan yargı gücü

yetisi, doğanın ereksellliği kavramıyla, doğa kavramları ve özgürlük kavramı arasında bağlayıcı, aracı bir kavram rolünü oynar; bu öyle bir kavramdır ki, anlama yetisinin salt teorik yasa koyuculuğundan aklın salt pratik yasa koyuculuğuna, ilkiyle uygunluk içindeki yasalılıktan sonuncu ile uygunluk içindeki en son ereklere geçişi mümkün kılar. Çünkü bu kavram ile biz yalnız kendi yasalarıyla uyum içinde bulunan ve doğada gerçekleşebilen en son, en üstün ereğin mümkün olduğunu biliriz.

Doğa için mümkün *a priori* yasalarıyla anlama yetisi, doğanın bizce ancak bir fenomen olarak bilinebileceği olgusunu kanıtlar ve böylece bu doğanın duyuüstü bir dayanağını *(substratum)* da bize göstermiş olur; fakat bu dayanağı o belirlenmemiş olarak bırakır. Yargı gücü, kendi özel mümkün yasalarına göre doğa hakkında yargıda bulunmak için kendi *a priori* ilkesi aracılığıyla duyuüstü dayanağına (bizim dışımızda olduğu gibi, içimizde de) zihin (anlama) yetisi tarafından bir belirlenebilirlik olasılığı (imkân) sağlar. Aklın kendisi, ona *a priori* pratik yasası ile bir belirlenim verir ve böylece yargı yetisi doğa kavramı alanından özgürlük kavramı alanına geçişi sağlamış olur.

En üstün, yani özerkliğe sahip yetilermiş gibi kabul edilen şeyler olarak genellikle ruhun yetilerine göre, anlama yetisi, bilme yetisi (doğanın teorik bilgisi) için, *a priori* kurucu ilkeleri içeren bir şeydir, arzulama yetisinin belirlenimine dayanan duyumlardan ve kavramlardan bütünüyle bağımsız olarak yargı yetisi tarafından hoşlanma ve hoşlanmama (haz ve acı) duygusu önceden ortaya konur ve bu yüzden onlar doğrudan doğruya ve hemen pratik olabilirler; arzulama yetisi için akıl vardır, bu kaynağı ne olursa olsun, nereden gelirse gelsin hiçbir hoşlanmanın aracılığı bulunmaksızın pratik olan ve kendisini en üstün yeti olarak, aynı zamanda da nesneden gelen katkısız zihinsel beğeniyi (zevki, hoşlanmayı) taşıyan, kendi en üstün ereği olarak akıldır. Doğanın ereksellliği hakkındaki yargı gücünün kavramı, doğa kavramları başlığı altında yer alırlar, ama yalnız bilme yetisinin düzenleyici ilkesi olarak, bazı nesneler üzerinde (doğanın ya da sanatın) bu kavramı kullanan estetik yargı gücü ise, hoşlanma ya da hoşlanmama duygusuna göre kurucu bir ilkedir. Uyumlu bir biçimde anlaşmaları, bu hoşlanmanın temel nedenini (kaynağını) oluşturan bilme yetilerinin oyunundaki kendiliğindenlik, söz konusu bu kavramı, kendi tutarlı sonucu bakımından, doğa kavramının alanı ile özgürlük kavramı alanını birbirine bağlayan uygun bir aracı (bağ) yapar; çünkü bu uyum aynı zamanda ruhta (zihinde) ahlaksal duygu için bir duyarlılık geliştirir.

Aşağıdaki tablo, söz konusu bütün üstün (yüksek) yetilerin kendi sistematik birliği içinde kolayca görülmesine izin verecektir.[23]

IV

AHLAK (TÖRELER) METAFİZİĞİNİ TEMELLENDİRME

(1786)

Önsöz

Eski Yunan felsefesi üç bilime ayrılmaktadır: Fizik, Etik ve Mantık. Bu tür bir bölümlere ayırma, konunun yapısına tamamen uygun olup, buna, gerek bölümlere ayırmanın bütünlüğünü sağlamak için olsun, gerekse ikinci sırada gelen öteki zorunlu bölümlemeyi doğru olarak belirlemek için olsun, dayandığı ilkeyi eklemekten başka yapılabilecek daha iyi bir şey yoktur.

Her akıl bilgisi ya içeriklidir ve herhangi bir nesneyi inceler ya da biçimle ilgilidir ve nesnelerde bir ayrım yapmaksızın, yalnızca aklın biçimi ile anlama yetisi ve düşünmenin genel kurallarıyla uğraşır. Biçimle ilgili felsefeye Mantık adı verilir. Belli nesnelerle ve bu nesnelerin bağlı olduğu yasalarla uğraşan içerikli felsefe ise yine iki dala ayrılır, çünkü bu yasalar ya doğanın ya da özgürlüğün yasalarıdır. İlk yasaların bilimine Fizik, öteki yasaların bilimine ise Etik adı verilir; bunlardan ilkine doğa öğretisi, ötekine de töreler (ahlak) öğretisi denir.

Mantıkta, düşünmenin genel ve zorunlu yasalarının deneyden çıkan temellere dayandığı empirik (deneysel) bir kısım yoktur; eğer bunun tersi olsaydı, Mantık, yani anlama yetisi ya da akıl için her düşünmede geçerli olan ve tanıtlanması gereken bir kurallar bütünü (Kanon) olamazdı. Oysa, doğaya ilişkin dünya bilgeliğinin olduğu gibi, töreye (ahlaka) ilişkin dünya bilgeliğinin de ayrı ayrı her birinin kendi deneysel kısımları olabilir; çünkü ilki olan doğa felsefesi, empirik yanı ile doğa yasalarını deneyin bir nesnesi olarak inceler, ikincisi olan töreler (ahlak) felsefesi ise, doğanın etkisi altında kaldığı oranda empirik olan ve doğaca uyarılan insan iradesinin yasalarını belirlemelidir; hem de doğa felsefesi, bu yasaları her şeyin onlara göre olup bittiği yasalar olarak, töreler (ahlak) felsefesi ise her şeyin onlara göre olması gerektiği yasalar olarak belirlemeli, ama yine de bunun sık sık olmaması ile olup biterken de birçok durumda engel çıkaran koşulları da göz önünde bulundurulmalıdır.

Deneyin temelleri üzerine basan her felsefeye, empirik, öğretilerini yalnızca *a priori* ilkelerden çıkarana da katkısız (salt) felsefe adı verilebilir. Bu sonuncusu, yalnızca biçimsel olduğu zaman Mantık, anlama yetisinin belirli nesneleriyle yetindiği zaman ise Metafizik adını alır.

Böylece, biri Doğa Metafiziği, öteki Töreler (Ahlak) Metafiziği olmak üzere iki tür metafizik idesi ortaya çıkar. İmdi, Fiziğin deneysel kısmından başka bir de ussal (akıllla ilgili) kısmı vardır; Etik de böyledir, ama burada

deneysel kısma daha uygun özel bir ad verilerek Pratik Antropoloji, ussal kısma ise tam anlamında Ahlak (Moral) adı verilebilir.

Bütün meslekler, sanatlar ve zanaatlar için işbölümü yararlı olmuştur; çünkü bu durumda bir kişi her şeyi yapmaz; her kimse, kendisini belirli bir işe vererek onu en yetkin ve en kolay biçimde yapabilmek için, yapılışı diğerlerinden belirgin bir biçimde farklı olan o işi yapmakla yetinir. İşlerin bu biçimde ayrılıp bölünmediği, herkesin her işten anlar olduğu yerde, meslekler hâlâ büyük bir ilkellik içinde kalmıştır. Oysa acaba *"katışıksız, salt felsefenin, bütün kısımlarının her birine özgülenmiş bir kimseyi gerektirip gerektirmediği?"* sorusu ile *"Acaba, kendilerine bağımsız düşünür, felsefenin yalnızca ussal (akılsal) yanıyla uğraşanlara da kılı kırk yarıcılar deyip, halkın beğenisine uygun olarak, deneysel olanla ussal olanı kendilerinin de bilmediği oranlara göre karıştırıp satmaya alışkın kimselerin, yapılışı çok farklı olan, her biri belki de ayrı özel bir yetenek, doğal bir yatkınlık gerektiren ve bir kişide birleştirilmeleri ancak başarısızlıklar yaratan iki işi birden yapmama konusunda uyarılmaları, bilginlik mesleğinin bütünü için daha iyi olmaz mıydı?"* sorusunu sormak, kendi başına incelenmeye değer bir konu olmaz mı? İşte ben de burada yalnızca şunu soruyorum: Acaba bilimin yapısı, deneysel olanı ussal (akılsal) olandan her defasında dikkatle ayırmak; her iki durumda da katışıksız aklın neler başarabileceğini ve öğrendiklerini hangi kaynaklardan *a priori* olarak edindiğini bilmek için, deneysel fiziğin önüne esas anlamda her türlü deneysel olandan özenle arındırılmış bir Doğa Metafiziği, Pratik Antropoloji'nin önüne de, her türlü deneysel olandan dikkatle arındırılmış bir Töreler (Ahlak) Metafiziği koymayı gerektirmez mi? Bu son işi, ister sayıları pek çok olan tüm töre (ahlak) öğreticileri, ister bunu yapmak için kendilerinde özel bir çağrı duyanlar yapsın.

Burada benim yöneldiğim amaç, töresel dünya bilgeliği olduğu için ortaya konulan soruyu şu biçimde sınırlıyorum: Acaba yalnızca deneysel olabilen ve Antropoloji ile ilgili her şeyden bütünüyle arınmış olan katışıksız bir Töre (Ahlak) Felsefesini işleyip geliştirmek düşüncesi kesin bir zorunlulukmuş gibi sayılmaz mı? Gerçekten böyle bir Ahlak Felsefesinin olabilmesinin gerektiği, sıradan ödev ve ahlak yasaları idesinden de açıkça anlaşılmaktadır. Eğer bir yasa ahlak yasası olarak geçerli olacaksa, yani bir yükümlenme ve bağlanmanın nedeni olabilmesi için, onun mutlak bir zorunluluk içermesi gerektiği herkes tarafından kabul edilmelidir. *"Yalan söylemeyeceksin (söylememelisin)!"* gibi bir buyruğun,

yalnız insanlar için geçerli olması, öteki akıl sahibi varlıkların ise onu dikkate almamaları olası değildir, diğer bütün töre yasalarında da durum böyledir, demek ki bağlanma ve yükümlülük nedeni burada insanın doğal yapısında ya da içinde bulunduğu dünyanın koşullarında aranmamalı, tersine *a priori* olarak doğrudan doğruya katışıksız aklın kavramlarında aranmalıdır ve temelini yalnızca deneyin ilkelerinde bulan başka her buyruk; bir bakıma genel olan bir buyruk (kural) bile –belki de yalnızca bir hareket nedeni bakımından– en küçük bir noktası ile deneysel temellere dayanıyorsa (yani, çıkar ile ilgili ise), gerçi pratik kural adını alabilir, ama ona hiçbir zaman bir ahlak yasası denemez.

Demek oluyor ki, bütün pratik bilgilerin içinde ahlak yasaları ve bunların ilkeleri, deneysel bir öğe taşıyan öteki bilgilerden öz bakımından ayrılmakla kalmazlar, fakat aynı zamanda her Ahlak Felsefesi bütünüyle bu bilgilerin katışıksız kısmına dayanır ve insana uygulandığında da, insana ilişkin bilgiden, yani Antropoloji'den en ufak bir şeyi almaz, ancak, akıl sahibi bir varlık olarak insana *a priori* yasalar verir; bu yasalar, bir yandan hangi durumlara uygulanacaklarını ayırt edebilmek, öte yandan da bunların insanın istencini (irade) ele geçirip davranış alanında etkili olmalarını sağlayabilmek için, deneyle güçlenip kesinleşen bir yargı verme yetisine gerek gösterirler; çünkü çeşitli eğilimlerin etkisi altında bırakılıp uyarılan insanın, katışıksız pratik aklın idesine erişmeye gücü yetse de, bu ideyi kendi yaşam akışı içinde somut olarak etkili kılmaya gücü pek kolayca yetmez.

Demek oluyor ki, bir Töreler (Ahlak) Metafiziği, yalnız aklımızda *a priori* olarak bulunan pratik ilkelerin kaynağını araştırabilmek için düşünsel bir kurma (düşüntülüme: *spekulation*) yüzünden değil, ahlakın kendisi hakkında doğru yargıda bulunmayı olanaklı kılan bir kılavuz ile üstün bir kural da var olmadığı sürece, her türlü bozulma tehlikesine açık olduğu için, kendisinden vazgeçilmeyecek kadar gereklidir. Zira, ahlak bakımından iyi olması gereken bir şey söz konusu olduğu zaman, bu şeyin ahlak yasasına uygun olması yeterli değildir, tersine bu şeyin aynı zamanda ahlak yasasından dolayı, yani onun için ve onun uğruna yapılmış olması da gerekir, yoksa bu uygunluk çok kez rastlantısal ve belirsiz olur, çünkü ahlaka yabancı olan bir temel kuşkusuz arada sırada yasaya uygun, ama çoğu kez de yasaya aykırı eylemler doğurabilir. Oysa şimdi ahlak yasası, kendi saflığı ve halisliği içinde (ki, pratik alanda en önemli olan da budur), katkısız *(rein)* felsefeden başka bir yerde aranmamalıdır; dolayısıyla da bu

felsefe (Metafizik) en ön sırada gelmelidir ve onsuz hiçbir Ahlak Felsefesi olamaz; hatta bu saf ilkeleri deneysel ilkelerle karıştıran bir felsefe, bu ada layık değildir, (çünkü felsefe, sıradan akıl bilgisinden, bu bilginin karışık olarak kavrandığını, ayrı (özel) bir bilim içinde ele alıp öğrenmesiyle ayrılır); böyle bir felsefe ise, Ahlak Felsefesi adını da daha az hak eder, çünkü katışıksız ilkeleri deneysel ilkelerle karıştıran bu felsefe, bu karıştırma yüzünden ahlakın kendisinin saflığına bile zarar verir ve kendi amaçlarına ters düşen bir yol izlemiş olur.

Bununla birlikte burada istenenin, daha önce Wolff'un Ahlak Felsefesinin Giriş'inde *(Propädeutik),* yani onun Genel Pratik Dünya Bilgeliği dediği kısımda bulunduğunu ve burada bütünüyle yeni bir alanın açılmasının söz konusu olmadığını sanmamalıdır. Bu yeni alan, genel bir pratik dünya bilgeliği olması gerektiğinden, tam da bu nedenden, özel türden bir istenci (iradeyi) –hiçbir deneysel *motiv*e dayanmayan, tamamıyla *a priori* ilkelere göre belirlenen ve katkısız istenç denebilecek özel türden bir istenci– hiç göz önünde bulundurmaz; tam tersine, genel olarak istenci, bu genel anlamda kendisine yüklenen bütün eylemler ve koşullarla birlikte göz önünde bulundurur, böylece de genel olarak düşünmenin eylem ve kurallarını ortaya koyup öğreten genel Mantığın, yalnızca katkısız düşünmenin yani nesnelerin *a priori* olarak bilinmesini sağlayan düşünmenin, özel eylem ve kurallarını ortaya koyan Transandantal Felsefeden ayrıldığı gibi, o da Ahlak Felsefesinden ayrılır. Çünkü Ahlak Metafiziğinin işi, görevi, olanaklı bir katkısız istencin (iradenin) ide ve ilkelerini araştırmak olmalıdır; yoksa, büyük bir kısmı psikolojiden çıkarılan genellikle insanın istencinin eylem ve koşullarını araştırmak değil. Genel pratik dünya bilgeliğinde de, yani genel pratik felsefede (her ne kadar bütün yetkisi dışında ise de) ahlak yasalarından ve ödevden de söz edilmesi, bu söylediklerime, benim bu savıma karşı bir itiraz oluşturmaz. Nitekim bu bilimin yazarları, yani pratik felsefe ile uğraşanlar, ona ilişkin kendi idelerine burada da sadık kalırlar; özelliklerinden dolayı akıl tarafından tamamıyla *a priori* olarak tasarımlanan ve esas anlamda ahlaksal olan *motiv*lerle, anlama yetisinin, deneyleri karşılaştırarak, genel kavramlar düzeyine çıkardığı deneysel *motiv*leri birbirinden ayırmazlar; tersine onları, bu *motiv*lerin kaynaklarındaki ayrıma bakmadan (hepsini aynı türden *motiv*lermiş gibi sayarak), yalnızca toplamlarının daha çok ya da daha az olmalarına göre ele alırlar ve böylece de yükümlülük, bağlanma kavramlarını kurmuş olurlar. Kuşkusuz bu bağlanma kavramı bütünüyle

ahlaksaldır, ama o öyle bir niteliğe sahiptir ki, *a priori* olarak ya da *a posteriori* olarak meydana gelmiş olmalarına bakmadan bütün mümkün pratik kavramların kaynağı konusunda hiçbir yargıda bulunmayan bir felsefeden beklenebilir yalnızca.

İleride bir Töreler (Ahlak) Metafiziği yayımlamak niyetinde olduğum için, şimdi onun daha önceden temellerini koyan bir yapıtı baskıya veriyorum. Ne var ki Töreler (Ahlak) Metafiziğinin aslında katkısız pratik aklın eleştirisinden başka bir temeli yoktur, tıpkı Metafizik için daha önce yayımlamış olduğum Katkısız (Salt) Kuramsal Aklın Eleştirisi'nin başka bir temeli olmadığı gibi. Ancak bir yandan, bu eleştirilerin birincisi ikincisi kadar son derece zorunlu değildir; çünkü insan aklı ahlak alanında, en sıradan anlama yetisi söz konusu olduğunda bile, kolayca daha büyük bir doğruluğa ve ayrıntılılığı olan bir yere götürülebilir, buna karşın kuramsal, ama katkısız kullanışta tamamen diyalektiktir; öte yandan, katkısız bir pratik aklın eleştirisi için ben, eğer bu eleştirinin tam olması isteniyorsa, pratik akıl ile spekülatif aklın birliğinin ortak bir ilke içinde aynı zamanda bir birlik ortaya koyması gerektiğine inanıyorum; çünkü önünde sonunda akıl, yalnız uygulama alanında birbirinden ayrılması gereken, ancak bir tek ve aynı akıl olabilir. İşte böyle bir yetkinliğe ise ben burada, tamamıyla başka türden bazı düşüncelere başvurup onları araya sokmadan ve okuyucunun kafasını karıştırmadan, erişemezdim. Bundan dolayı, Katkısız (Salt) *Pratik Aklın Eleştirisi* gibi bir adlandırma yerine, Töreler (Ahlak) Metafiziğinin Temellendirilmesi adını kullandım.

Üçüncü olarak da –başlığının ürkütücü olmasına karşın– sıradan anlama yetisi ile kamuoyu (genel anlayış) için çok popüler ve uygun olabileceğinden bir Töreler Metafiziğinin temellerinin hazırlık niteliğindeki bu ön kuruluşunu ayırmayı ve böylece bunda kaçınılmaz bir biçimde bulunacak incelikleri, ileride, daha kolay anlaşılır öğretilere eklemenin gerekmemesi bakımından yararlı görüyorum.

Şimdi elinizde bulunan bu Temellendirme, Ahlaklılığın En Üstün İlkesinin araştırılmasından ve saptanmasından başka bir şey değildir; kendi başına, kendi amacı bakımından bir bütün oluşturur ve öteki bütün ahlak araştırmalarından ayrılması gereken başlı başına (amaç olan) bir iştir. Gerçekten de bu çok önemli ve bugüne dek geniş çapta yeterince incelenmiş olmaktan çok uzak bulunan bu temel ve önemli soruna ilişkin düşünce ve savlarım, bu aynı ilkenin tüm sisteme uygulanmasıyla çok aydınlanacak, büyük bir güç kazanacak ve onun her yerde görülen

uygunluğu sayesinde de büyük çapta onaylanacaktı. Ne var ki, temelde herkesin yararına olmaktan çok yalnızca beni tatmin eden böyle bencilce bir ayrıcalıktan vazgeçmek zorunda kaldım; çünkü bir ilkenin kullanılışındaki kolaylığı ile görünüşteki yeterliliği ve uygunluğu, onun doğruluğu konusunda kesin bir kanıt olamaz; tersine, bu kolaylık ve bu görünüşteki yeterlilik, daha çok, sonuçlarını dikkate almadan, böyle bir ilkeyi, kendisi için, sıkı bir biçimde araştırmama ve tartmama konusunda, belli bir yanlılık olduğu izlenimini uyandırır.

Bu yazıda, sıradan bilgiden yola çıkarak analitik bir biçimde, onun en üstün ilkesini belirlemek, ondan sonra da yine bu ilkenin sınanmasından ve kaynağından geri dönerek, uygulamasını bulduğu sıradan bilgiye doğru sentetik olarak yürümek isteyince, yöntemimi kanımca buna en uygun olacak bir biçimde kullandım, yani en uygun olan yöntemi izledim.

Bundan dolayı bölümleme şöyle oldu:

Birinci Bölüm: Sıradan töresel us (ahlaksal akıl) bilgisinden felsefi us (felsefi akıl) bilgisine geçiş.

İkinci Bölüm: Halka inmiş yaygın Ahlak Felsefesinden Töreler (Ahlak) Metafiziğine geçiş.

Üçüncü Bölüm: Töreler Metafiziğinden katkısız pratik aklın eleştirisine doğru son adım.

Birinci Bölüm

SIRADAN TÖRESEL (AHLAKSAL) AKIL BİLGİSİNDEN FELSEFİ AKIL BİLGİSİNE GEÇİŞ

Dünyada olsun, hatta dünya dışında olsun, yalnız iyi istençten (iradeden) başka kayıtsız koşulsuz iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez. Kuşkusuz anlama yetisi, zekâ yargı gücü ve kendilerine ne ad verilirse verilsin düşüncenin öteki doğa vergisi yetenekleri ya da mizacın özellikleri olarak yüreklilik, kararlılık, eğilimlerinde direnme birçok bakımdan iyi ve istenilir şeylerdir; ama doğanın bağışladığı bu yetenekleri kullanacak olanın istenç (irade) ve bundan ötürü de karakter denen özel yapısı iyi değilse, son derecede kötü ve zararlı olabilirler. Durum talihin bağışladıkları için de aynıdır. Güçlülük, zenginlik, onur, hatta sağlık bile ve özetle mutluluk dediğimiz her türlü esenlik, kendini iyi hissetme ve kendi durumundan memnun olma, insana bir tür cesaret verir, böylece bunların sık sık insanın ruhsal yanını etkilemesini, dolayısıyla, eylemde bulunmanın tüm ilkesini de haklı ve genel amaca uygun kılacak iyi bir istencin (iradenin) olmadığı yerde, insan sınırını aşar, haddini bilmez, yüreklilik atılganlık haline gelir. Kaldı ki, bir varlığın katkısız ve iyi bir istencinin hiçbir izini taşımayan sürekli rahatlığını görmek bile, akıl sahibi yansız bir seyirciyi asla tatmin edemeyeceğini de bir yana bırakalım. İmdi iyi istencin bizi mutlu olmaya layık kılan her şeyin de zorunlu bir koşulunu oluşturduğu görülüyor.

Bazı özellikler bu iyi istencin kendisi için bile elverişli ve yararlı olup işini çok kolaylaştırabildiği halde, onun kendi özüne ilişkin salt, koşulsuz bir iç değeri yoktur, tersine hep iyi iradenin varlığını gerektirirler; bu iyi irade, öte yandan bu özelliklere haklı olarak verilen değeri sınırlar ve bunları saltık (mutlak) olarak iyi saymaya izin vermez. Heyecan ve tutkularda ılımlılık, kendine hâkim olma, soğukkanlılıkla düşünüp taşınma yetisi, birçok bakımdan yalnız iyi olmakla kalmaz, aynı zamanda kişinin içine, özüne ilişkin değerin bir kısmını da oluştururlar; böyleyken bu nitelikleri kayıtsız koşulsuz iyi olarak kabul etmek (eskiler bunları ne denli kayıtsız koşulsuz övüp değerlendirmiş olurlarsa olsunlar) engelleyici birçok eksiklikler gösterir ve bu hiçbir zaman mümkün değildir. Zira, iyi bir istencin (iradenin) ilkelerine dayanmazlarsa bu nitelikler aşırı derecede kötü olabilirler ve kötü niyetli bir adamın soğukkanlılığı, onu yalnız daha

tehlikeli yapmakla kalmaz, ama aynı zamanda –bu soğukkanlılığı olmasaydı hakkında verdiğimiz yargıdan daha çok– nefret edilecek biri durumuna sokar.

İyi irade, etkilerinden ya da elde ettiklerinden dolayı değil, ortaya konulan herhangi bir amaca ulaşmaya uygun olmasından da değil, ama yalnızca istenç olarak, yani kendi başına iyidir; ve ona, kendi başına ele alındığında, onun herhangi bir eğilimin, hatta bütün eğilimlerin topunun lehine gerçekleştirebileceği her şeyden diyelim isterseniz, karşılaştırılamayacak denli daha çok değer verilmeli ve üstün kabul edilmelidir. Kaderin (yazgının) özel bir cilvesiyle ya da kendisine üvey analık yapan doğanın cimrice donatmasından dolayı bu istenç amacını gerçekleştirmede güçsüz kalıyorsa; harcadığı tüm çabaya rağmen hiçbir şeyi başaramıyor ve yalnızca iyi istenç (irade) olarak (kuşkusuz sırf bir dilek olarak değil, gücümüzün içinde olan bütün araçları bir araya getirip onlara başvurma olarak) kalıyorsa, yine de kıymetli bir taş gibi, bütün değerini kendi içinde taşıyan bir şey olarak, kendi başına parlar durur. Yararlı ya da verimli olup olmaması bu değere ne bir şey katabilir, ne de ondan bir şey eksiltebilir. İyi istencin yararlılığı, denebilir ki, bu mücevheri günlük ilişkilerde daha iyi kullanabilmek ya da onu henüz yeterince tanımayanların dikkatini üzerine çekmek için bir çerçeve olur, yoksa onu bilenlere değerini gösterip salık vermek ya da gerçek değerini belirlemek için değil.

Bununla birlikte, değerlendirilmesi sırasındaki bazı yararları hiç hesaba katılmaksızın, yalnızca istencin salt değerinin bu idesinde öyle garip bir şey vardır ki, sıradan akıl bile onu her ne kadar onaylıyorsa da, bu idenin temelinde belki de farkına varılmadan yükseklerde uçup duran hayal gücünün bir kuruntusunun bulduğu ve doğanın da, aklı istencimizin bir yöneticisi olarak koyarken, amacının yanlış anlaşılabileceği konusunda bir kuşku uyanmış olmalıdır. İşte bu nedenle istencin (iradenin) salt değerine ilişkin bu ideyi bu açıdan incelemek istiyoruz.

Örgütlenmiş bir organizma olan, yani yaşama amacına uygun olarak düzenlenmiş bir varlığın doğal kuruluşuna ilişkin şöyle bir ilke kabul edelim: Bu varlıkta herhangi bir amaç için var olan hiçbir araç (öğe, unsur) yoktur ki, aynı zamanda o amaca en uygunu, en elverişlisi ve en uyarlı biçimi olmasın. Şimdi, eğer aklı ve iradesi (istenci) olan bir varlık için doğanın asıl amacı, bu varlığın yaşamının korunması, sürmesi, gönenci, tek sözcükle mutluluğu olsaydı, o zaman doğa bu amacının gerçekleştiricisi

olarak bu yaratığın aklını görmekle, onu akıl ile donatmakla kötü bir iş yapmış ve onda isabetsiz bir gerçekleştirici bulmuş olurdu. Çünkü bu yaratığın bu amaçla yapacağı, kendi eğilimlerini gerçekleştireceği bütün eylemler ve davranışının bütün kuralları, ona içgüdü tarafından çok daha tam bir biçimde gösterilmiş olurdu, bu içgüdü sayesinde amacına da akıl ile olabileceğinden çok daha emin bir biçimde varabilirdi. Eğer bu kayrılmış varlığa (içgüdüleri ile) bunların üstünde bir de akıl verilecek olsaydı, bu ancak kendi doğal yapısının mutlu kuruluşunu seyretmesine, ona hayran kalmasına, ondan sevinç duymasına ve bunu kendisine lütfeden iyilikçi nedenine şükran duymasına yarayacak, ama arzulama yetisini o zayıf ve aldatıcı kılavuzluğuna bağımlı kılmaya ve doğanın amaçlarını gerçekleştirmek için aklı beceriksizce karıştırıp kullanmaya yaramayacaktı; tek sözcükle doğa, aklın pratik kullanımda etkili olmasını önceleyecek, zayıf görüş ve kavrayışıyla mutluluk planları kurma ve buna götürecek araçları yaratma cesaretini göstermesine olanak vermeyecekti. Doğa yalnız amaçların seçimini değil, araçların seçimini de üstlenmiş olacak ve her ikisini de bilgece bir öngörü ve büyük bir isabetle yalnızca içgüdünün eline bırakacaktı.

Gerçekten de görüyoruz ki, eğitilmiş, yetiştirilmiş bir akıl, yaşamın ve mutluluğun tadını çıkarmak için ne denli çok uğraşırsa uğraşsın, insan gerçek hoşnut olmadan da (tatminden, mutluluktan) o denli uzaklaşmaktadır; bu nedenle de çok kimsede, özellikle de aklı kullanmada en çok deneyi olanlarda, eğer bunu yeterince ve açıkça söyleyecek denli içtenlikli iseler, belirli bir misoloji, yani akla karşı bir düşmanlık, bir nefret doğar. Çünkü yalnız sıradan lüksü sağlayan bütün sanatların buluşlarından demiyeyim, ama bilimlerden bile (ki bunlar da önünde sonunda onlara anlama yetisinin bir lüksü gibi görünüyor) elde ettikleri yarar ve kazançla aşağı yukarı bir hesaplaşma yaptıktan sonra, aslında katlandıkları zahmetin sağladığı mutluluktan daha fazla olduğunu, yani mutluluklarının artmasından çok, omuzlarına daha büyük bir yükün (sorumluluğun) bindiğini görürler; bu nedenle de sonunda, kendilerini yalnız doğal içgüdünün kılavuzluğuna bırakan, ona daha yakın bulunan ve eylemlerinde aklın pek etkilemediği sıradan insanları hor görmekten çok, nerdeyse onlara imrenirler. Açıkça söylemek gerekirse, aklın mutluluk ve yaşamdan hoşnut olmak için sağladığı düşünülen yararların çok aşırı bir biçimde beğenilip övülmesini oldukça değersiz gören ve hatta hiçe indirenlerin yargısı hiç de acı ya da dünyayı yöneten iyiliğe karşı nankör değildir; tersine bu yargının

temelinde varoluşlarının başka, çok değerli bir amacı olduğu düşüncesi gizlidir ve akıl mutluluk için değil, asıl bu amaç için belirlenmiştir; işte bu yüzden de insanın özel niyet (yönelim) ve amaçlarının en üstün koşul olarak daha çok bu amaca bağlı oldukları idesinin varlığı, yani ötekilerin onun altında durması gerektiği kabul edilmelidir.

Gerçekten akıl, iradeye, onun nesnelerine ve bütün gereksinmelerimizin karşılanmasına (onları kısmen arttırır bile) ilişkin emin bir yolda kılavuzluk etmeye yeterince elverişli olmadığından –bu amaca bizi yaradılıştan uygun düşen doğal içgüdü çok daha sağlam olarak götürürdü– ama yine de pratik bir yeti, yani iradeyi etkilemesi gereken bir yeti olarak bize verilmiş olduğundan, doğa, yeteneklerini dağıtırken bir yerde amaca uygun davrandığına göre, aklın gerçek belirlenimi, başka herhangi bir amaç için araç olarak iyi olanı değil, ama aklın saltık (mutlak) bir biçimde gerekli olduğu kendi başına iyi bir istenci (iradeyi) ortaya çıkarmak olmalıdır. Bunun için bu istenç, gerçi biricik ve tümden iyi olmayabilir; ama yine de en üstün iyidir ve başka her şeyin, hatta her mutluluğa ulaşma istencinin bile bağlı bulunduğu koşul olmalıdır; bu durumda da ilk ve koşulsuz amaç için gerekli olan aklın geliştirilmesinin, her zaman koşullu olan ikincisine, yani mutluluğa, en azından bu yaşamda ulaşma olanağını türlü biçimlerde azaltttığı, hatta hiçe indirgediği anlaşılırsa, bu doğanın bilgeliğiyle pekâlâ da bağdaşır. Bütün bunlar olup biterken de doğa amaçsız değildir, çünkü en yüksek pratik belirlenimini iyi istence temel olmada gören akıl bu amaca ulaşınca, bir hoşnutluk, kendine özgü –yani, yine aklın belirlediği bir amacın gerçekleştirilmesinden doğan– bir memnunluk duyar ancak.

Kendi başına saygı görmeye layık olan ve başka hiçbir amaç olmaksızın iyi olan bir istenci (iradeyi) –doğal sağduyuda zaten bulunan, öğretilmekten çok aydınlatılmayı bekleyen; eylemlerimizin tüm değerini belirlemede her zaman en üstte yer alan ve öteki her şeyin de koşulunu oluşturan bir kavramı– geliştirebilmek için, onu içine alan (iyi istenç kavramını içeren) ödev kavramına bakmamız gerekir. Gerçi ödev kavramı, iyi istenç kavramını bazı öznel kısıtlamalar ve engellerle birlikte içerir ise de, bunlar onu saklamaktan ve tanınmaz duruma getirmekten çok uzaktırlar; tersine, bu sınırlar ve engeller onu gizlemek ve tanınmaz kılmak şöyle dursun, karşıtı olan kavramlarla daha belirgin kılar ve daha da parlayıp görünmesini sağlar.

Şu ya da bu amaca yararlı olsalar bile, ilk bakışta ödeve aykırı oldukları bilinen bütün eylemleri şimdilik burada bir yana bırakıyorum; çünkü bu

eylemlerin, ödevle çatışabildiklerine göre, ödevden dolayı yapılmış olmaları söz konusu değildir. Ayrıca, doğrudan doğruya hiçbir eğilim duymadıkları halde insanların yine de başka bir eğilim tarafından itildikleri için yaptıkları gerçekten ödeve uygun olan eylemleri de bir yana bırakıyorum. Çünkü bu durumda ödeve uygun eylemlerin ödevden dolayı mı, bencil bir amaçtan ötürü mü yapılmış olduğu kolayca ayırt edilebilir. Eylemin ödeve uygun olduğu, öznenin de ayrıca buna doğrudan doğruya bir eğilim duyduğu eylemlerde ise bu ayrımı yapmak çok daha zordur (yani, ödeve uygun eylem aynı zamanda öznenin doğrudan doğruya bir eğilimi ile yapılmışsa bu ayrımı yapmak çok daha güç olur). Örnekse, bir bakkalın tecrübesiz alıcısını aldatmaması hiç kuşkusuz ödeve uygundur; ve çok alışverişin yapıldığı bir yerde, hiçbir akıllı tüccar bunu göze almaz, tersine, zeki bir tüccar herkes için değişmez bir fiyat saptar, öyle ki küçük bir çocuk bile, herhangi bir kimse gibi, aldatılmadan ondan bir şey satın alabilir. Yani, insanlara dürüst bir biçimde hizmet verilmiş olur; ancak bu, tüccarın bunu ödevden ve dürüstlük ilkesinden dolayı böyle yaptığına inanmamız için yeterli olmaktan uzaktır; çünkü çıkarı bunu gerektiriyordu; ama tüccarın ayrıca müşterilerine karşı beslediği bir tür saygı ve sevgiden dolayı, birini ötekine fiyat bakımından yeğlemesi için doğrudan doğruya bir eğilimi olması gerektiği, burada düşünülemez. Demek oluyor ki, bu eylem, ne ödevden ve ne de doğrudan doğruya eğiliminden dolayı değil, yalnızca bencil bir amaç nedeniyle yapılmıştır.

Buna karşılık yaşamı sürdürmek bir ödevdir ve herkesin bu konuda doğrudan doğruya bir eğilimi vardır. Ama bunun için de insanların büyük bir çoğunluğunun yaşamlarının sürmesi için gösterdikleri çoğu kez korku ve endişe dolu dikkat ve itinanın yine de hiçbir içsel değeri, maksimlerinin (yaşam ilkelerinin) de hiçbir içeriği yoktur. Bu kimseler yaşamlarını kuşkusuz ödeve uygun olduğu için koruyorlar, ama ödev gereği, ödevden dolayı değil. Buna karşın, talihin kötü oyunları ve umutsuz bir acı, insanın yaşamdan tat almasını büsbütün yok ettiği halde; eğer ruhu güçlü olan bu mutsuz kişi, cesareti yıkılmış ya da kırılmış olmaktan çok alın yazısına küserek ölmeyi dileyip de, yaşamını, onu sevmeden, eğilimden ya da korkudan değil, ama ödevden dolayı yine de sürdürüyorsa; işte o zaman onun izlediği maksimin ahlaksal bir içeriği vardır.

İyilik yapmak, yapılabildiği yerde, ödevdir; üstelik başkalarına elini uzatmaya öylesine eğilimli ruhlar vardır ki, onları harekete geçiren boş gurur ya da çıkar gibi başka bir neden olmaksızın da, çevrelerine sevinç ve

neşe saçmaktan, kendi eserleri olan başkalarının memnunluğundan (hoşnutluğundan) içsel bir haz duyar, zevk alırlar. Fakat öyle sanıyorum ki, böyle bir durumdaki bu tür bir eylem, ne denli ödeve uygun, ne denli sevimli olursa olsun, bence hiçbir gerçek ahlaksal değer taşımaz, tersine öteki eğilimlerle aynı düzeydedir; sözgelişi, gerçekten herkesin yararına ve ödeve uygun, dolayısıyla da övülmeye ve onurlandırılmaya değer olan mutlu bir rastlantıyla denk düştüğü zaman takdire ve yüreklendirmeye layık olan, ama saygıya değer olmayan onura eğilim de bunlardan biridir; çünkü maksim (temel ilke) –bu tür eylemleri eğilimden dolayı değil, ödevden dolayı yapmak anlamında– ahlaksal içerikten yoksundur; yani, bu gibi ayrımlar eğilim gereği değil, ama ödev gereği yapılmalıdır. Şimdi bir an için, o insansever kişinin ruhsal dünyasının, başkalarının alınyazısına karşı bütün ilgisini söndüren kendi kişisel acılarıyla kararmış olduğunu varsayalım, sıkıntı içinde bulunan başkalarına iyilik yapma olanağı hep elinde olmasına karşın, kendi sıkıntısıyla başı yeterince dertte olduğundan, başkalarının sıkıntısı onu artık hiç duygulandırmasın; ve şimdi de onun aynı koşullar içinde, hiçbir eğilimin onu buna itmediği halde bu ölümcül duyarsızlığından kendini çekip çıkararak, bu öldürücü duygusuzluktan kendini kurtararak, her türlü eğilimin etkisinden uzak bir biçimde, yalnız ödev gereği yaptığını varsayalım; işte ancak o zaman onun eylemi ilk kez gerçek bir ahlaksal değer taşır. Dahası; eğer doğa şu ya da bu insanın yüreğine genellikle az bir sevgi koymuşsa, ayrıca dürüst bir insan olan o, mizaç olarak soğuksa ve belki de kendi acılarına karşı ona özel bir sabır ve dayanma gücü bağışlanmış olduğu, aynı şeylerin öteki insanlarda da var olduğunu kabul ettiği, hatta bunu beklediği için, başkalarının acılarına ilgisizse; eğer doğa (doğrusu, en kötü ürünü olmayan) böyle birini, özellikle de insan dostu olarak yaratmamışsa; acaba yine de o, kendine doğada, iyiliksever, yumuşak bir mizacın taşıyabileceğinden çok daha üstün bir değer vermesini sağlayacak bir kaynağı kendi içinde bulamaz mıydı? Hiç kuşku yok, elbette bulurdu. Karakterin ahlaksal olarak ve eşsiz bir biçimde üstün olan değeri işte tam da bu noktada, yani eğilimden dolayı değil, ama ödevden dolayı iyilik yapmasında ortaya çıkar.

Kendi mutluluğunu güvence altına almak bir görevdir (en azından dolaylı olarak); çünkü kendi halinden hoşnut (memnun) olmama durumu, çeşitli endişe ve kaygıların baskısı altında ve doyurulmamış gereksinimler arasında yaşama, kolayca ödevi çiğnemeye yönelten büyük bir ayartma eğilimine dönüşebilir. Fakat burada, bu ödevi göz önünde bulundurmaksızın

da insanlar, kendiliklerinden, mutluluk için en güçlü ve en içten eğilimi duyarlar, çünkü bu mutluluk idesindedir ki bütün eğilimler bir toplam olarak birleşirler. Ancak mutluluk buyruğunun, kuralının birçok bakımdan öyle özellikleri vardır ki, bazı eğilimlere büyük zarar verir ve insan gerçekten de, hepsine mutluluk adını verdiği kendisini doyuran eğilimlerin topu hakkında belirli ve kesin kavramını kuramaz. Sağlayacağı beklenen şey ve doyurabileceği zaman bakımından belirlenen bir tek eğilimin, havada olan bir ideye nasıl üstün gelebildiğine ve insanın, sözgelişi damlalı bir hastanın, sevdiği bir şeyin tadını alarak yemeyi ve sonra da ne olursa olsun acı çekmeyi nasıl seçebildiğine şaşmamalıdır; çünkü o, kendi hesabına göre, sağlıklılıkta bulunacak bir mutluluğun belki de nedeni belli olmayan bekleyişi içinde, içinde bulunduğu o anı hiç olmazsa burada feda etmemiştir; yani sağlıklılıkta bulduğu, ama belki de bir temele dayanmayan mutluluk ümidini, şimdiki anın sağlayabileceği hazdan yoksun bırakmamaktadır kendisini. Ama bu durumda bile, eğer mutluluğa yönelen genel eğilim iradesini belirlemiyorsa ve eğer kendi hesabına göre sağlığın onun için çok zorunlu bir yeri yoksa, öteki durumlarda olduğu gibi burada da yine bir yasa kalır geriye: Eğilimden dolayı değil de tersine ödev gereği kendi mutluluğunu koruma yasası; ve ilk kez burada o insanın davranışının hakiki bir ahlaksal değeri vardır.

Yakınlarımızı, komşumuzu, düşmanımız bile olsalar, sevmeyi buyuran kutsal kitaptaki yerleri de kuşkusuz böyle anlamak gerekir. Çünkü bir eğilim olarak sevgi buyurulamaz; ama ödev gereği başkalarına iyilik yapmak, hem de, buna bir eğilimin itmediği, üstelik doğal ve yenilemez bir nefret duygusunun karşı koyduğu zaman da iyilik yapmak durumunda sevgi patolojik değil, pratik bir sevgidir; bu öyle bir sevgidir ki, duyumun, eğilimin bağımlılığında değil, iradede (istençte); insanın içini eriten acımada değil, eylemin ilkelerinde bulunur. İşte ancak böyle bir sevgi istenip buyurulabilir.

İkinci önerme de şudur: Ödevden dolayı, ödev gereği yapılan bir eylem, ahlaksal değerini, erişilecek amaçta değil, onu yapmaya karar verdirten, yani onu belirleyen maksimde bulur; dolayısıyla bu değer, eylemin nesnesinin gerçekleşmesine değil, arzulama yetisinin bütün nesneleri ne olursa olsun, eylemi oluşturan istencin yalnızca ilkesine bağlıdır. Eylemde bulunurken yöneldiğimiz amaçlar ile istencimizin amaçları ve güdüleri olarak eylemin etkileri, yani başka bir deyişle, eylemin içerdiği amaçlar ve eğilimlerin ortaya koydukları, istencin amaç ve dürtüleri olarak dikkate

alındığında, bu eylemlere koşulsuz ve ahlaksal bir değer sağlayamayacakları yukarıda söylediklerimden açık olarak çıkmaktadır. Bu değer, eğer eylemden beklenen etkisiyle olan ilgisi bakımından iradede bulunmuyorsa, başka nerede bulunabilir? Böyle bir değer, bu tür bir eylemle gerçekleşebilecek amaçlar ne olursa olsun, iradenin ilkesinden başka bir yerde bulunamaz. Çünkü irade, biçimsel olan *a priori* ilkesi ile içerikli olan *a posteriori* güdüleri arasında, tam ortasında, sanki onların birbirinden ayrıldığı bir yolun ağzında durur; ve orada iradenin herhangi bir şey tarafından belirlenmesi gerektiğinden, eğer bir eylem görevden dolayı yapılıyorsa, onda herhangi içerikli temel bir ilke bulunmadığı için, irade, genel olarak iradenin biçimsel ilkesi tarafından belirleniyor demektir.

İlk iki önermenin sonucu olan üçüncü önermeye gelince onu şöyle dile getireceğim: Ödev, yasaya saygı gereği yapılan bir eylemin zorunluluğudur. Yapmayı tasarladığım eylemin nesnesine kuşkusuz eğilimim olabilir, ama hiçbir zaman saygım olamaz; çünkü o, iradenin bir etkinliği değil, yalnızca bir sonucudur, etkisidir. Aynı biçimde, ister benim olsun, ister başkasının, genellikle eğilime saygım olamaz; birinci durumda bu eğilimi olsa olsa eğer benimse onaylayabilirim, ikinci durumda ise bu eğilimi başkasınınsa da bazen sevebilirim bile, yani onu kendi çıkarıma uygun görmem de olasıdır. İstencimle asla bir etki, sonuç olarak değil, yalnızca temel neden olarak ilgili olan, hiçbir biçimde eğilimime hizmet etmeyip tam tersine ona ağır basan, egemen olan ve en azından çeşitli seçeneklerden birinin seçimi sırasında eğilimimi önleyen ve onu tamamıyla hesaplarının dışında bırakan şey, ancak o, yani yalnız kendisi için yasa, saygının nesnesi, konusu, dolayısıyla da bir buyruk olabilir. Öyleyse ödevden dolayı yapılması gereken bir eylem, eğilimin etkisini ve onunla birlikte de iradenin her türlü nesnesini kendinden uzak tutmalı ya da ortadan kaldırmalıdır; böylece iradeyi belirlemek bakımından, nesnel olarak yasadan, öznel olarak da bu pratik yasaya salt saygıdan, yani bütün eğilimlerime zarar verse bile işte böyle bir yasaya uymak maksiminden[24] başka, iradeyi belirleyebilecek bir şey kalmaz geriye.

Demek ki yapılan bir eylemin ahlaksal değeri, ondan beklenen ve sonuçta, etkide bulunmadığı gibi, dolayısıyla hareket nedeninin beklenen etkiden kaynaklanmasını gerektiren eylemin herhangi bir ilkesinde de bulunmaz. Çünkü bütün bu etkiler, sonuçlar (kendi durumundan memnun olma, hatta başkalarının mutluluğu için yardım etme gibi) başka nedenlerden de ortaya çıkabilir, o zaman bunlar için en üstün ve koşulsuz

iyinin ancak kendisinde bulunabilecek akıl sahibi bir varlığın iradesine gerek kalmaz. İşte bu nedenle, ahlaksal diye adlandırabileceğimiz böylesine üstün olan bir iyiyi, yalnız akıl sahibi varlıklarda bulunduğu da apaçık olan –ve iradeyi beklenen sonuçta, umulan etkide değil de, bu tasarımı belirlediği ölçüde– yasa tasarımının kendisinden başka bir şey oluşturamaz; bu iyi de, ona uygun olarak davranan ve bu tasarıma göre eylemde bulunan kişinin kendisinde de zaten vardır ve hemen yaptığı eylemin etkisini aramaya ya da sonucun ortaya çıkmasını beklemeye gerek yoktur.[25]

Fakat, iradeye mutlak olarak kayıtsız koşulsuz iyi denebilmesi için, kendisinden beklenen etkiyi, sonucu dikkate bile almadan, iradeyi belirleyecek bu yasanın tasarımı nasıl bir şey olabilir? İradenin elinden, herhangi bir yasaya boyun eğmekten çıkabilecek bütün dürtüleri aldığımdan, irade için ilke işini görecek genel olarak eylemin genel yasaya uygunluğundan başka bir şey kalmıyor; başka bir deyişle daima maksimimin aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim biçimden başka türlü hiç davranmamam gerekir. Burada irade için ilke işini gören ve eğer ödev büsbütün boş bir kuruntu ya da hayal ürünü bir kavram olmayacaksa (belirli eylemler için belirli bir yasa temele konmaksızın), ilke işini görmesi gereken yalnız genel olarak yasaya uygunluktur; sıradan insan aklı pratik yargılamalarında buna tamamıyla uygunluk içindedir ve bu düşünülmüş ilkeyi daima göz önünde bulundurur.

Örneğin, soru şu olsun: Sıkıntı içindeyken, dara düştüğümde tutmama niyeti ile söz verebilir miyim? Sorunun içerebileceği *"yalan yere söz vermem zekice midir, yoksa ödeve uygun mudur?"* anlamları arasında kolayca bir ayrım yapıyorum. Kuşkusuz birincisi daha sık olabiliyor. Gerçekten de o andaki bir güçlükten bu kaçamak aracılığıyla sıyrılmanın yetmediğini kolayca görürüm; daha sonra bu yalandan, şimdi kurtulduğum güçlüklerden çok daha büyük bir tatsızlığın çıkıp çıkmayacağını düşünmem gerekir ve bütün sözüm ona, kendimde var olduğunu sandığım kurnazlığa rağmen, sonuçları görmek önceden pek kolay olmadığından, başkalarının güvenini bir kez yitirmem, benim için şimdi kaçınmaya çalıştığım bütün kötülükten çok daha zararlı olabileceğinden, acaba burada genel bir maksime göre davranmak ve ancak sözünde durmak koşuluyla, tutmak amacıyla söz vermeyi alışkanlık haline getirmek daha tedbirli ve zekice bir davranış olmaz mı? Ancak çok geçmeden, böyle bir maksimin temelinde hep yalnızca korkulan sonuçların bulunduğunu burada açıkça görürüm. Oysa ödev gereği, ödevden dolayı sözünün eri olmak ile korkulan, zararlı

sonuçların doğurduğu endişeden dolayı sözünün eri ve doğru olmak arasında çok büyük ayrım vardır; birinci durumda, eylem kavramının kendisi bile, benim için bir yasa içerdiği halde, ikinci durumda, bu eylemin hangi etkilerinin, hangi sonuçlarının benimle ilgili olabileceğini, ilkin benim kendimin başka yerde arayıp bulmam gerekir. Çünkü ödev ilkesinden ayrılmam, kesinlikle kötüdür kuşkusuz; zeki ve tedbirli olma maksimime bağlı kalamamam, her ne kadar ona sadakat göstermem pratikte çok daha eminse de, çoğu kez her şeye karşın yararlı olabilirler. Yine de yalan yere verilen bir sözün ödeve uygun olup olmadığı sorununu en kısa, en yanılmaz biçimde aydınlatmam için, kendime şunu sorarım: Doğru olmayan, aldatıcı bir sözle kendimi güç durumdan, sıkıntıdan kurtarma maksimim, benim ve başkaları için, genel bir yasa olacak olsa, memnun olur muydum acaba? Ve kendi kendime, *"başka çaresi olmadığından ve başka türlü sıyrılamayacağı sıkıntılı, güç bir durumda bulunurken, herkes doğru olmayan tutamayacağı bir sözü verebilir"* diyebilir miyim? Böylece çok geçmeden şunu fark ederim, gerçi yalanı isteyebilirim, ama yalan söyleme konusunda genel bir yasa hiç isteyemem; böyle bir yasaya göre söz verme diye bir şey olmaz, çünkü bu söylediğime inanmayan ya da fazla aceleci bir biçimde düşünmeden inanan, bana aynı parayı sürecek olan başkalarına, gelecekteki eylemlerim bakımından irademi öne sürmem boşuna olurdu; dolayısıyla da maksimim genel bir yasa yapılır yapılmaz, kendini yok etmek zorunda kalırdı.

Demek ki iradenin ahlak bakımından iyi olması ereğiyle ne yapmak gerektiğini bulabilmek için çok ince bir düşünmeye, keskin, derinlere ulaşan bir bakışın olmasına gerek yoktur. Dünyanın gidişi konusunda deneyimden yoksun, bu gidişteki olup biteni kavramaktan, dünyada meydana gelen bütün olayları anlamaktan aciz kalarak kendime yalnızca şunu sorarım: Senin kendi maksiminin genel bir yasa olmasını da isteyebilir misin? Bunu isteyemeyeceğim yerde o maksim kötü olduğu için reddedilmesi gereken bir maksimdir; onun reddedilmesi hem de sana ya da başkalarına vereceği zarardan dolayı değil, tersine olanaklı genel bir yasamada (yasa koymada) ve düzenli bir ilke olarak yer almaya uygun olmadığındandır; oysa böyle bir yasa ve düzen için akıl beni saygı duymaya zorluyor. Bu saygının neye dayandığını, ne üzerinde temellendiğini henüz kavrayamıyorum (bunu filozof araştırabilir), ama hiç olmazsa şu kadarını anlıyorum: Bu da, eğilimlerin yüksek bir değer verdiği, onlarca salık verilenin taşıyabileceği her değerin üstünde olan, her şeyden daha yüksek

bir değerin görülmesidir; ve pratik yasaya yalnızca saygıdan gelen eylemimin zorunluluğu, yani ona saygı gereği uymam, ödevi oluşturan şeydir. Bu ödeve, öteki her davranış nedeni yerini vermelidir; çünkü ödeve duyulan saygı, değeri her şeyin üstünde bulunan kendi başına iyi iradenin koşuludur.

İşte böylece sıradan insan aklının ahlak bilgisinin ilkesine kadar ulaşmış oluyoruz; gerçi sıradan akıl bu ilkeyi, kuşkusuz böyle genel bir biçimde öteki şeylerden ayrılmış olarak hiç düşünmez; ama bu ilkeyi her zaman bir gerçek olarak göz önünde bulundurur ve kendi yargılamalarının ölçütü olarak da kullanır. Bu ölçüt elinde bulundukça, sıradan akla hiç de yeni bir şey öğretmeden, yalnızca, Sokrates gibi, kendi ilkesi üzerine onun dikkatini çekerek, sıradan insan aklının; bu pusula elinde, karşılaştığı bütün durumlarda neyin iyi, neyin kötü, neyin ödeve uygun ya da neyin ödeve aykırı olduğunu nasıl ayırmasını bildiğini; dolayısıyla da dürüst ve iyi, hatta bilge ve erdemli olmak için ne yapmak gerektiğini bilmede hiçbir bilim ve felsefeye gereksinim olmadığını burada göstermek kolay olur. Her insanın yapmakla, dolayısıyla da bilmekle yükümlü olduğu şeyin bilgisinin –en sıradan insanın bile– işi olduğu, pekâlâ önceden kabul edilebilir. Burada sıradan insanın anlama yetisinin pratik alandaki yargılama gücünün teorik alandaki yargılama gücüne ne kadar üstün olduğunu, hem de çok üstün olduğunu hayret ve hayranlıkla görebiliriz.

Teorik aklın yargılama yetisinin kullanımı söz konusu olduğunda, sıradan akıl, deney yasalarından ve duyu algılarından uzaklaşma cesaretini gösterirse, açıkça kavrayamadığı şeylerin içine ve kendi kendisiyle çelişmeye, en azından da kesinsizliğin, karanlığın ve kararsızlığın kaosu içine düşer. Pratik alana gelince, sıradan anlama yetisi bütün duyusal güdüleri pratik yasaların dışında bıraktığı zaman, yargılama gücü ilk olarak kendi ayrıcalıklı durumunu gösterir. O zaman o, ister değerlendirilmesi gereken şey konusunda vicdanıyla ya da başka istemlerle, arzularla pazarlığa girişmek için olsun, ister eyleminin değerini kendisi öğrenmek üzere dürüstçe belirlemek istediği için olsun, incelmiş bile olur; çoğu zaman da, söz konusu olan bu son durumda, bir filozofun üstlenebildiği, kendine vaat ettiği kadar doğruyu bulabileceğini pekâlâ ümit edebilir. Hatta filozoftan daha emin de olabilir, çünkü filozofun o insanın sahip olduğu ilkeden başka ilkesi olamaz; ama yargılama gücü bir sürü yabancı, konuya özgü olmayan düşüncelerle kolayca yanılabilir ve doğru çizgiden sapabilir. Acaba, buna göre, ahlak konularında sıradan aklın yargısıyla yetinmek ve

felsefeyi, sıradan anlama yetisini –pratik konularda bile olsa– o güzel yalınlığından uzaklaştırmak, felsefeyle araştırmanın ve öğrenmenin yeni bir yoluna sokmak için değil de, olsa olsa ancak sistemini daha tam ve kavranılabilir, kurallarını da daha uygulanabilir bir biçimde (daha çok da tartışma için) ortaya koymak için işin içine karıştırmak yerinde olmaz mı?

Suçsuz olma (masumiyet) olağanüstü güzel bir şeydir, ama ne yazık ki, bu suçsuzluk kendini pek koruyamıyor, kolayca baştan çıkarılıyor. Bundan dolayı, bilgiden çok yapıp etmelerden, davranışlardan oluşan bilgeliğin de bilime gereksinimi vardır: Bilimden bir şeyler öğrenmek için değil, buyruklarının kabul edilmesini ve süreklilik kazanmalarını sağlamak için ona gereksinimi olmaktadır. İnsan kendi içinde, aklın ona bunca saygıya değer bir biçimde sunduğu ödevin bütün buyruklarına karşı, tam tatmin edilmeleri durumuna mutluluk dediği gereksinim ve eğilimlerinden oluşan güçlü bir karşı koyma duyar. Oysa akıl, eğilimlere hiçbir söz vermeksizin, onlara eğilmeden, –sanki bu denli susturulamayan, baskı altına alınamayan, ama yine de yerinde görünen ve (hiçbir buyruğa onları bir yana itmeye izin vermeyen) arzular yokmuş gibi onları dikkate almadan ve saygı göstermeden– buyruklarını taviz vermez bir biçimde buyurur. Fakat, bundan doğal bir diyalektik, yani ödevin bu kesin yasalarına karşı çıkan akla benzer çıkarımlar yapma ve geçerliliklerini –en azından saflıklarını ve kesinliklerini– kuşkulu kılma ve onları, olabildiği yerde, dileklerimize ve eğilimlerimize daha uygun bir duruma gerektirme düşkünlüğü ortaya çıkar; başka bir deyişle, onları temelden bozma ve bütün değerlerini yok etme eğilimi doğar ki, buna da sıradan pratik akıl bile sonunda iyi diyemez.

Böylece, sıradan insan aklı, spekülasyonunun herhangi bir gereksiniminden dolayı değil (çünkü yalnız sağlıklı bir akıl, sağduyu olarak kalmakla yetindiği sürece hiç duymaz bunu), tam tersine, pratik nedenlerden dolayı, kendi sınırlarının dışına çıkmaya ve bir pratik felsefenin alanına girmeye itilir; bunu da ilkesinin kaynağı konusunda bilgi toplamak ve gereksinim ile eğilime dayanan maksimlere karşı bu ilkeyi doğru belirlemek için, açık izahat ve talimat almak için yapar; öyle ki, iki yanlı arzuların onda yarattığı şaşkınlıktan kurtulabilsin ve kolayca düştüğü ikircikli durumdan dolayı bütün hakiki, halis ahlak ilkelerini yitirme tehlikesine düşmesin. Böylece sıradan pratik akıl kendisini işleyip geliştirdikçe, bu olgunlaşmadan farkına varılmadan bir diyalektik gelişip, ortaya çıkar; bu diyalektik, aklı, teorik kullanılışında olduğu gibi, felsefeden yardım aramaya zorlar; bundan dolayı ilki olduğu kadar öteki de, yani

teorik aklın olduğu gibi pratik aklın da varacağı son yer aklın tam bir eleştirisinin yapıldığı yer olacaktır; çünkü onlar, aklımızın tam bir eleştirisinden başka hiçbir yerde huzura kavuşmaz.

İkinci Bölüm

POPÜLER TÖRESEL DÜNYA BİLGELİĞİNDEN (YAYGIN AHLAK FELSEFESİNDEN) TÖRELER (AHLAK) METAFİZİĞİNE GEÇİŞ

Ödev kavramımızı buraya değin pratik aklın sıradan kullanış alanından çıkarmakla, onu bir deney kavramı olarak ele almak gerektiği sonucuna asla varmamalıyız. Çoğunlukla dikkatimizi insanların yapıp ettiklerinden çıkarılan deneye yöneltecek olursak, salt ödevden dolayı eylemde bulunma eğilimiyle yapılmış tek bir kesin örnek bile veremeyeceğimizi, sık sık yapılan ve kendimize de itiraf ettiğimiz haklı şikâyetlerden anlayabiliriz; ödevin buyurduğu birçok şey, her ne kadar ödeve uygun oluyorsa da, bunların gerçekten ödevden dolayı olduğu ve dolayısıyla da ahlaksal bir değer taşıdığı kuşkuludur. İşte bu yüzden insanın eylemlerindeki eğilimin gerçekliğini tam olarak yadsıyan ve her şeyi az ya da çok incelmiş bir bencilliğe yükleyen filozoflar her zaman olmuştur. Ama bununla birlikte onlar, ahlaklılık kavramının doğruluğundan kuşku duymadılar; tersine bu filozoflar daha çok, böylesine saygıya değer bir ideyi kendi kuralları haline getirecek denli soylu, fakat aynı zamanda da onu izleyemeyecek kadar zayıf olan ve aklı, kendisine yasa koymak için kullanacağı yerde, yalnızca eğilimlerinin çıkarlarını, ister tek tek, ister aralarında bağdaşacak biçimde, saklı tutmak için kullanan insanın doğal yapısının kolayca incinmesinden ve bozulmasından en içten bir üzüntüyle söz ettiler.

Gerçekten de ödeve uygun olan, ama ilkesi sırf ahlaksal nedenlere ve ödevinin tasarımına dayanan bir tek eylem örneğini deneyle tam bir kesinlik içinde saptamak olanaksızdır. Zaman zaman kendi kendimizi sıkı bir biçimde sınadığımız, ödevin ahlaksal temelinden başka, şu ya da bu iyi eyleme ve de o kadar büyük bir özveriye götürecek denli güçlü bir şey bulamadığımız oluyor; ama buradan, iradeyi aslında belirleyen nedenin, ödev idesinin görüntüsü (hayali) arkasına gizlenmiş bencilik dürtüsünün gerçekten bulunmadığı sonucu kesin bir biçimde çıkarılamaz. Davranışlarımıza yanlış yere daha soylu hareket nedenleri yakıştırarak, kendimizi övmeyi severiz; fakat en sıkı denetimlerle bile eylemin arkasındaki gizli güce hiçbir zaman ulaşamayız. Çünkü ahlaksal değer söz konusu olduğu zaman, temel sorun olan, gördüğümüz eylemler değil, tersine bu eylemlerin görünmeyen kendi iç ilkeleridir.

Ayrıca, insanların rahatlarına düşkünlüklerinden dolayı öteki bütün kavramlar konusunda da kendilerini isteyerek kandırdıkları gibi, ödev kavramının da yalnızca deneyden çıkarılması gerektiğinin doğru olduğunu kabul edip, onların söylediği gibi, tüm ahlaksallığın kendini beğenmiş insanın hayal gücünün kendi sınırlarını aşan bir uydurmasıdır; diyerek her türlü ahlaklılığı alaya alanlara daha çok arzulayacakları bir hizmette de bulunamayız; bunu yaparsak onlara kesin bir zafer sağlamış oluruz. Eylemlerimizin çoğunun, insan sevgisinden dolayı, ödeve uygun olduklarını kabul etmeye hazırım; ama bu eylemlerin varmak istedikleri amaç daha yakından incelendiği zaman, her yerde hep ortaya çıkan sevgili ben'in karşımıza dikildiğini görürüz; amaçlarının temelinde sık sık kendinden fedakârlık etme iradesinde bulunan ödevin o sıkı buyruğu değil, fakat ben'in kendisi vardır. Bazı anlarda (özellikle de yıllar geçip yaş ilerledikçe ve yargı gücümüz de bir yandan deney ile kesinleşmiş, öte yandan da gözlem ile olgunlaşmış hale geldikçe) dünyada herhangi gerçek bir erdeme rastlanabileceğinden kuşku duymak için, hiç de erdem düşmanı olmak gerekmez; iyinin gerçekleşmesini görmek için beslenen en canlı dileği, iyinin gerçekliğiyle karıştırmayan soğukkanlı bir gözlemci olmak yeter. Tam da burada, ödev düşüncelerimizi bütünüyle yitirmememizi ve ödev yasasına beslediğimiz kökten saygıyı içimizde saklamamızı yalnız şu inanç sağlayabilir: Böyle katışıksız kaynaklardan doğan eylemler hiç olmasa bile, burada söz konusu edilen, şunun ya da bunun olması ya da olmaması değildir. Burada söz konusu edilen şey, aklın kendi başına ve tüm görünüşlerden bağımsız olarak olması gerekeni buyurması; dolayısıyla da her şeyi deneyle temellendiren kişinin, yapılabilirliğinden çok kuşku duyacağı ve dünyada bugüne dek tek bir örneği verilmemiş eylemlerin akıl tarafından buyurulması ve sözgelişi, bugüne dek hiçbir gerçek dost var olmasa bile, dostlukta içtenliğin her insandan aynı derecede eksiksiz, tam olarak istenebilmesidir. Çünkü bu ödev, her deneyden önce, bir ödev olarak, iradeyi *a priori* nedenlerle belirleyen akıl idesinde bulunur.

Ahlaklılık kavramının bir hakikat (doğruluk) olmasına ve mümkün bir nesne ile olan ilişkisine karşı çıkmak istemezsek, ahlak yasasının son derece yaygın bir önemi olduğunu ve yalnız insanlar için değil, ama genellikle akıl sahibi bütün varlıklar için ve yalnız rastlantısal koşullar ve dışarda bırakmalarla (istisnalarla) değil, tersine mutlak bir zorunlulukla geçerli olması gerektiğini yadsıyamayacağımızı da buna ekleyecek olursak açıkça görürüz ki, hiçbir deney böyle genelgeçer ve zorunlu yasaların yalnızca

imkânını bile sonuç olarak çıkarmamıza izin veremez. Çünkü hangi hakla, belki de insanlığın yalnızca rastlantısal bazı koşulları altında değerli olan şeyi, her akıl sahibi yaratık için, geçerli genel bir kural (emir, buyruk) gibi sınırsız saygı konusu yapabiliriz? Ve yasalar yalnızca deneysel olsalardı ve kaynaklarını tamamen *a priori* bir biçimde katışıksız, ama pratik akıldan almasalardı, irademizin belirlenişinin yasalarını, genel olarak akıl sahibi bir varlığın iradesini belirleyen ve sırf bu bakımdan kendi irademize uygulanabilen yasalar olarak kabul etmek nasıl mümkün olurdu?

Ahlaksallığı örneklerden çıkarmak istemek kadar büyük bir kötülük yapılamaz ona. Çünkü bana sunulan her örnek (model) örnek olmaya değer olup olmadığı konusunda, daha önceden ahlaklılık ilkesine göre değerlendirilmelidir; ama bu örnek hiçbir biçimde ahlaklılığın en üstün ilkesini bize sağlayamaz. Hatta İncil'deki Havari bile; kutsal kişiliğini tanıyabilmemiz için ilkin o ahlaksal yetkinlik idealimiz ile karşılaştırılmalıdır. Kendisi için de o şöyle der: *"(Gördüğünüz) bana niçin iyi diyorsunuz? (Görmediğiniz) Tanrı'dan başka hiç kimse iyi değildir. (İyinin modeli.)"* Fakat en üstün iyi olarak Tanrı kavramına biz nereden sahip oluyoruz? Yalnızca ide'den, aklın ahlaksal yetkinlik konusunda kurduğu ve özgür bir irade kavramına kopmaz bir biçimde bağladığı ide'den. Ahlak alanında taklidin hiçbir yeri yoktur; örnekler ise ancak eyleme geçirmeye, yani yasanın buyurduğu şeyin yapılabilirliğini kuşkulu olmaktan çıkarmaya yarar, pratik kuralların genel olarak dile getirdiklerini görünür kılar, açık bir biçime koyar, ama bu örnekler akılda bulunan gerçek asıllarını bir yana itmeyi ve bu örneklere göre kendimizi yönlendirmeyi hiçbir zaman haklı gösteremez.

Demek ki her türlü deneyden bağımsız ve yalnızca akla dayanmak zorunda olan ahlaklılığın, hakiki ve en üstün hiçbir ilkesi yoksa, eğer bilgimiz sıradan bilgiden ayrılacak ve felsefe bilgisi adını alacaksa, bu kavramları, onlara ilişkin ilkelerle birlikte, böyle *a priori* olarak sağlam göründükleri gibi, genel bir biçimde (soyut olarak) sergilemenin iyi olup olmadığını sormak bile gereksizdir sanırım. Fakat zamanımızda bu soru zorunlu da olabilir. Çünkü *"her türlü deneysel unsurdan arındırılmış, katışıksız akıl bilgisi, yani Ahlak Metafiziği ile yaygın Pratik Felsefe arasında hangisinin yeğleneceğine ilişkin"* soruyu oylayacak olursak, çok geçmeden hangi yanın ağır basacağını kolaylıkla tahmin edebiliriz.

Katışıksız aklın ilkelerine kadar yükselip onlara yeterince ulaşmayı başardıktan sonra, bu yaygın kavramlara inmek kuşkusuz övgüye değerdir;

bu biçimde davranmak ise, Töreler (Ahlak) Öğretisini ilkin bir Metafizik üzerinde kurmak, temellendirmeden sonra da ayakları üzerinde sağlam durunca, onu yaygınlaştırıp herkesçe kabul görmesini sağlamak demek olur. Fakat ilkelerin bütün doğruluğunu belirleyecek olan ilk araştırmada ahlak ilkesine herkesin anlayacağı bir biçimde yaygınlık kazandırmak istemek, son derece anlamsız olur. Bu davranış biçimi, Felsefenin gerçek yaygınlık kazanmasının sağlayacağı yararı hiçbir zaman savunamaması bir yana, çünkü her tür derin kavramadan vazgeçerek, herkesçe anlaşılır olmak hiç de öyle zor bir marifet değildir; ayrıca, bir sürü yan yana koyulmuş karmakarışık gözlemlerden oluşan biçimsiz bir yığını ve üstünkörü düşünülmüş, yarı akılsal ilkeleri öne çıkarır. Sığ kafalar bundan hoşlanırlar, çünkü orada günlük gevezeliklerde işe yarayacak şeyler bulurlar; kavrayışı derin kişilerin ise bu durumdan kafaları karışır, hoşnutsuzluk içinde, çaresiz kalarak, ondan gözlerini çevirirler; buna karşın bu yanıltıcı görüşlerin arka planını gören bazı filozoflar bulunursa da, ilkin kesin bir kavrayış edinerek haklı biçimde yaygın bir ün kazanabilmek için bu sözüm ona halka yayılmış ün sevdasından bir süre için insanları vazgeçirmek istediklerinde, onlara pek az kimse kulak asar.

Ahlaksallığa ilişkin kamunun fazlaca ilgisini çeken deneyimlere bir göz atacak olursak, bunlar arasında bazen (genellikle akıl sahibi bir doğal yapı düşüncesini de içine alan) insanın doğal yapısının özel bir belirlenimini bazen yetkinliği, bazen de mutluluğu, bir yerde ahlak duygusunu, başka bir yerde de Tanrı korkusunu, biraz ondan, biraz bundan, bütün hepsini de tuhaf bir karmakarışıklık içinde buluruz. Oysa ahlaksallık ilkelerinin insanın doğal yapısının bilgisinde mi (çünkü bu bilgiyi ancak deney ile edinebiliriz) aramak gerektiği sorusunu sormak ve eğer böyle değilse, yani bu ilkeler tümden *a priori* ve her türlü deneysel olandan bağımsız ise, başka hiçbir yerde –en az derecede bile– olmayıp kayıtsız koşulsuz katışıksız akıl kavramlarında bulunacaksa, işte o zaman bu araştırmayı saf pratik dünya bilgeliği veya (bu kadar kötü ünü olan bir adı kullanmaya izin verilirse) Ahlak Metafiziği[26] olarak tamamen bir yana ayırmak, onu kendi başına tam bir yetkinliğe ulaştırmak ve yaygın ünü olan sığ şeylerin peşindeki geniş kitleyi, bu girişim bir sonuca varana dek oyalamak akla gelmez.

Antropoloji, Teoloji, Fizik ya da Fiziküstü ile özellikle de (Fizikaltı diyebileceğimiz) gizli niteliklerle hiç karışmamış, bütünüyle ayrıtlanmış (tecrit edilmiş) böyle bir Ahlak Metafiziği ise, yalnız ödevlerin tüm kuramsal, kesin bir biçimde belirlenmiş bilgisinin onsuz olunamayacak bir

taşıyıcısı değil, ama aynı zamanda kurallarının ve buyruklarının tam olarak yerine getirilmesi bakımından son derece arzu edilen bir şeydir. Çünkü görevin ve genellikle de ahlak yasasının katışıksız, deneysel unsurların yabancı hiçbir şey katmadığı tasarımının, insan yüreği üzerinde yalnızca akıl yolu ile (böylece akıl, ilk kez burada, kendi başına da pratik olabileceğinin farkına varır) deneysel alanın ortaya koyabileceği diğer bütün güdü ve dürtülerden[27] öylesine daha güçlü bir etkilemede bulunur ki, bu tasarım, değerliliğinin bilinciyle bu güdüleri küçümser ve zamanla onları kendi egemenliği altına alabilir. Buna karşın duygu ve eğilim güdüleri ile birlikte aynı zamanda akıl kavramlarının karışımından oluşan bir ahlak öğretisi, insanın ruhsal yapısının hiçbir ilkeye indirgenemeyen, sık sık kötüye –ancak rastlantısal olarak iyiye– götürebilen hareket nedenleri arasında, gidip gelmesine yol açması gerekir.

Bu söylenenlerden şu noktalar açıkça aydınlığa kavuşmaktadır ki, bütün ahlak kavramlarının yeri ve kaynağı tamamıyla *a priori* olarak akıldır; onlar en üstün derecede spekülatif akılda olduğu gibi sıradan insan aklında da bulunur; bu kavramlar deneysel, dolayısıyla da yalnızca rastlantısal olan bilgilerden çıkarılamaz, bizce onların en yüksek ilkeler olmalarını sağlayan değerleri, kaynaklarının tam da bu katışıksızlığında (saflığında) bulunur; ahlak kavramlarına deneysel olandan ne kadar katarsak, onların kendine özgü etkilemelerinden ve eylemin sınırsız değerinden de bir o kadar eksiltmiş oluruz; bu yüzden bu kavramları ve yasaları katışıksız akıldan türetmek, saf ve temiz bir biçimde sergilemek, bütün bu pratik ya da katışıksız akıl bilgisini, yani saf pratik akıl yetisini kendi bütünlüğünde belirlemek, yalnız kuramsal bakımdan, yani sırf spekülasyon söz konusu olduğunda, gerekli olmamakta, ama aynı zamanda pratik bakımdan da çok büyük bir önem taşımaktadır. Bu belirlemeyi yaparken de, ilkeleri, spekülatif Felsefenin izin verdiği, hatta zaman zaman gerektirdiği gibi insan aklının yapısına bağımlı kılmamalı, tersine, genellikle her akıl sahibi varlık için geçerli olmaları gerektiğinden, ahlak yasaları genel bir kavram olan akıl sahibi varlık kavramından türetilmeli, böylece de insanların önünde, uygulanması için, Antropoloji gerektiren her ahlak, ilkin katışıksız Felsefe, yani Metafizik olarak, Antropolojiden bağımsız bir biçimde, kendi tamlığı içinde sergilenmelidir; böyle bir şeyi ise, bu tür ayrılmış bilgiler konusunda yapmak oldukça kolaydır. Şu bilinmelidir ki, buna sahip olmadıkça, yani bu durum gerçekleşmedikçe, ödeve uygun olan her şeyde ödevin ahlaksal öğesini spekülatif bir yargılama için tam olarak belirlemek boşuna olmakla

kalmaz, ama ayrıca yalnız sıradan pratik kullanımda bile, özellikle de ahlak eğitimi için ahlakı kendine özgü ilkeleri üzerinde kurmak, böylece de saf bir ahlaksal niyet (yönelim) yaratmak ve bunları, dünyada iyiliğin en yüksek düzeyde gerçekleşebilmesi için, insanların ruhlarına aşılamak da olanaksız olur.

Konunun böyle işlenişi ile, daha önce yapılmış olduğu gibi, (burada çok saygıdeğer olan) sıradan ahlaksal yargılamadan felsefi olana değil, ama örnekler aracılığıyla el yordamıyla aranarak ulaşabildiği yerden öteye gidemeyen bir yaygın felsefeden Metafiziğe kadar doğal adımlarla ilerlemek için (ki bu metafizik, deneysel hiçbir şey tarafından alıkonulmasına izin vermeyen ve bu tür akıl bilgisinin bütün alanını ölçmesi gerektiğinden, örneklerin bile bulunamayacağı idelere değin eninde sonunda giden bir Metafiziktir) pratik akıl yetisini, genel belirlenim yasalarından başlayarak ödev kavramını bu akıldan çıktığı yere kadar izlemek ve açık bir biçimde ortaya koymak gerekir.

Doğadaki her şey yasalara göre etkide bulunur. Yalnızca akıl sahibi bir varlık, yasaların tasarımına göre, yani ilkelere göre eylemde bulunma yetisine ya da iradesine sahiptir. Yasalardan eylemleri türetmek için akıl gerekli olduğundan irade (istenç) pratik akıldan başka bir şey değildir. Akıl, iradeyi kaçınılmaz olarak belirliyorsa, böyle bir varlığın nesnel zorunlu olduğu bilinen eylemleri, öznel olarak da zorunludur; yani irade, eğilimlerden bağımsız olarak ancak aklın pratik bakımından zorunlu, yani iyi olduğunu bildiği şeyi seçme yetisidir. Ama akıl tek başına iradeyi yeterince belirlemiyorsa, irade ayrıca öznel koşullara (belirli güdülere) bağımlı olur, bunlar da nesnel koşullarla her zaman uyuşmaz; tek kelimeyle, irade (insanlarda olduğu gibi), kendi başına akılla tamamen uygun olmayınca; nesnel bakımdan zorunlu olduğu bilinen eylemler, öznel olarak rastlantısaldır ve böyle bir iradenin nesnel yasalara uygun olarak belirlenmesi zorlanmadır; yani, nesnel yasaların bütünüyle iyi olmayan bir iradeyle bağlantısı, akıl sahibi bir varlığın iradesinin gerçi akıl nedenleriyle belirlenmesi, ama doğal yapısına göre bu iradenin zorunlu olarak uymadığı nedenlerle belirlenmesi olarak tasarımlanır.

İradeyi zorladığı ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir (aklın emri), bu emrin formülüne de buyruk *(Imperativ)* denir.

Bütün buyruklar, bir *"gereklilik"*, bir *"olması gerekir"* ile dile getirilirler, bununla da aklın nesnel bir yasasının, öznel yapısı bakımından bu yasa ile zorunlulukla belirlenmeyen bir iradeyle bağlantısını (bir zorlamayı)

gösterirler. Bu buyruklar bir şeyin yapılmasının ya da yapılmamasının iyi olacağını söylerler; ama yapılmasının iyi olacağı ona gösterildiği için bunu her zaman yapmayan bir iradeye söylerler. Pratik iyi ise, aklın tasarımlarıyla, yani öznel nedenlerle değil, nesnel, her akıl sahibi varlık için geçerli olan nedenlerle iradeyi belirleyen şeydir. Bu iyi, herkes için geçerli aklın ilkesi olarak değil, ama duyumlar aracılığıyla yalnızca şunun ya da bunun için geçerliliklerini koruyan sırf öznel nedenler olarak iradeyi etkileyen hoş olandan ayırılır.[28]

Demek ki her bakımdan iyi olan bir irade, nesnel yasalara (iyinin yasalarına) aynı biçimde bağlıdır, ama bundan dolayı da yasaya uygun eylemlere bu iyi iradenin zorlanmış olduğu tasarlanamaz; çünkü o, öznel yapısına göre, kendiliğinden, ancak iyinin tasarımı tarafından belirlenebilir. İşte bu yüzden Tanrısal ve genellikle de kutsal bir irade için buyruklar geçersizdir; *"gerekir"* demenin burada yeri yoktur, çünkü irade (istenç) kendiliğinden yasayla uygunluk içindedir. Bu nedenle de buyruklar yalnızca bir formüldür; genel olarak iradenin, nesnel yasalarının şu ya da bu akıl sahibi varlığın iradesindeki –örneğin, insanın iradesindeki– öznel yetkin olmayış ile bağlantısını dile getirirler.

Bütün buyruklar ya koşullu (hipotetik) ya da kesin (kategorik) olarak buyururlar. Koşullu buyruklar, insanın ulaşmak istediği (ya da isteyebileceği) başka bir şeye araç olarak mümkün bir eylemin zorunluluğunu ortaya koyarlar. Kesin buyruk ise, bir eylemi kendisi için, başka herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, nesnel zorunlu olarak sunan buyruk olur.

Madem ki her pratik yasa, mümkün bir eylemi iyi, bundan dolayı da akıl tarafından pratik bakımından belirlenebilen bir özne için zorunlu olarak sunar, o halde bütün buyruklar, herhangi bir biçimde iyi olan bir iradenin ilkesine göre zorunlu olan eylemi belirleme formülleridir. Eğer her eylem yalnız başka bir şey için –araç olarak– iyi olacaksa, buyruk koşullu olur; kendi başına iyi, dolayısıyla da kendiliğinden akla uygun gelen bir iradenin ilkesi olarak zorunlu bulunduğu tasarımlanırsa, o zaman kesin olur.

Demek oluyor ki buyruk, benim aracılığım ile mümkün hangi eylemin iyi olacağını söyler ve pratik kuralın, iyi olduğu için bir eylemi –ister özne bu eylemin iyi olduğunu bilmediğinden, ister onu bilmesine karşın bu öznenin maksimleri pratik bir aklın nesnel ilkelerine ters düşebildiğinden– bu eylemi hemen yapmayan bir iradeyle bağlantısını kurar.

Koşullu buyruk böylece, eylemin, yalnız herhangi mümkün ya da gerçek bir amaç için iyi olduğunu söyler. İlkinde bu buyruk sorunsal (problematik), ikincisinde ise onaylayıcı (asertorik) pratik bir ilkedir. Herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, yani herhangi başka bir amaç gütmeden, eylemi kendisi için nesnel zorunlu olarak ifade eden kesin buyruk, genel zorunlu *(apodiktik;* pratik) bir ilke olarak geçerlidir.

Akıl sahibi herhangi bir varlığın gücü ile mümkün olabilen bir şey, herhangi bir irade için de mümkün bir amaç olarak düşünülebilir; bundan dolayı da eylemin ilkeleri –bunlar, gerçekleştirecekleri herhangi bir amaca ulaşmak için zorunlu olarak tasarımlandıkları ölçüde– gerçekten sonsuz sayıda bir çokluk gösterirler. Bütün bilimlerin, bir amacın bizim için mümkün olabilmesi bakımından gerekenleri içeren ve bu amaca nasıl ulaşılabileceğini söyleyen buyruklardan oluşan, pratik bir bölümü vardır. Bu yüzden bu buyruklara beceri buyrukları denir. Burada söz konusu olan, amacın akla uygun ve iyi olması değil, yalnız bu amaca ulaşmak için neyin yapılması gerektiğidir. Hastasını tamamıyla iyi etmek için bir doktorun izleyeceği yollarla, bu insanı öldürmek için ona zehir verecek kimsenin izleyeceği yollar, her biri amaçlarını tam olarak gerçekleştirmeye yaradığı ölçüde, aynı değerlerdir. İnsan gençliğinde, hangi amaçlara yöneleceğini bilmediğinden, anne–babalar, çocuklarının çeşitli şeyler öğrenmeleri için çalışırlar; eğittikleri gencin ileride gerçekten amacı olup olamayacağını belirleyemedikleri, ama yine de günün birinde edinebileceği her türlü sıradan, rasgele amaç için araçların kullanılışında onun beceri kazanmasında çaba gösterirler; ve bu konudaki kaygıları o denli büyüktür ki, çocuklarının amaç haline getirebilecekleri şeylerin değeri konusundaki yargılarını gözden geçirmeyi ve düzeltmeyi çoğu kez savsaklar, bir yana bırakırlar.

Bununla birlikte bütün akıl sahibi varlıklar için (buyruklar, bağımlı varlıklar olarak, onlara uygun düştüğü ölçüde) hepsinde gerçek olarak varsayılabilecek bir amaç, yani onların yalnız sahip olabileceklerini değil, fakat hepsinin bir doğa zorunluluğuna göre sahip olduklarını kesinlikle varsayabileceğimiz bir amaç vardır, o da mutluluk amacıdır. Mutluluğu geliştirmenin aracı olarak eylemin pratik zorunluluğunu ortaya koyan koşullu buyruk *(hipotetik imperativ)* onaylayıcı'dır (asertorik). Bu buyruğu belirsiz, sırf mümkün bir amaç için yalnız zorunlu olarak değil, ama ayrıca emin bir biçimde ve *a priori* olarak her insanda varsayabileceğimiz bir amaç olarak ortaya koyabiliriz; çünkü o amaç, insanın özüne ilişkindir. İmdi

kişinin kendisinin en iyi durumda olmasını sağlayan araçların seçimindeki becerikliliğine, sözcüğün dar anlamında zekâ[29] diyebiliriz. Kendi mutluluğunu sağlayan araçların seçimine ilişkin buyruk, yani zekânın verdiği emir, hep koşulludur; eylem saltık olarak değil, başka bir amaç için yalnızca araç olarak buyurulur.

Sonuncu olarak bir buyruk daha vardır ki, belirli bir davranışla ulaşılacak başka herhangi bir amacı koşul olarak temele koymadan, bu davranışı doğrudan doğruya emreder. Bu buyruk kesindir. Eylemin içeriğiyle ve ondan çıkacak sonuçla ilgili değil, ama onun biçimiyle ve onu ortaya çıkaran ilke ile ilgilidir; ve bu eylemde sonuç ne isterse olsun özce iyi olarak var olan yalnızca niyettir. Bu buyruğa ahlaklılık (töresellik) buyruğu adı verilebilir.

Bu üç tür ilkeye göre davranan irade arasındaki fark, bu ilkelerin iradeyi zorlamasındaki farklılıktan da açıkça belirir. Bu farkı daha belirgin kılmak için, sanırım şimdi bu ilkeler düzenleri içinde en uygun şöyle adlandırılabilirler: Bunlar ya beceri kuralları, ya zekâ öğütleri ya da ahlaklılık emirleridir (yasalar). Çünkü yalnızca yasa, koşulsuz ve gerçekten nesnel, dolayısıyla genelgeçer zorunluluk kavramını beraberinde getirir; emirler, eğilimler karşı gelse bile uyulması boyun eğilmesi gereken bu yasadır. Gerçi, öğüt vermede de bir zorunluluk vardır; ama bu zorunluluk yalnız öznel, rastlantısal koşullarda –şu ya da bu insanın şunu ya da bunu, mutluluğunu oluşturan şeyler arasında sayıp saymamasına göre– geçerli olabilir; buna karşılık kesin buyruğu sınırlandıran hiçbir koşul yoktur ve pratik de olsa, saltık (zorunlu) bir buyruk olarak ona tam anlamda emir denebilir. İlk emirlere teknik (sanata ilişkin) buyruklar, ikincilere pragmatik[30] (refaha, toplumsal yarara ilişkin) buyruklar, üçüncülere de ahlaksal (genel olarak özgür davranmaya, yani ahlaka ilişkin) buyruklar denebilir.

Şimdi şöyle bir soru ortaya çıkıyor: Bütün bu buyruklar nasıl mümkün oluyorlar? Bu sorunun bilmek istediği, emrin buyurduğu eylemin gerçekleştirilmesinin nasıl düşünüleceği değil, yalnız, buyruğun yapılacak olanla dile getirdiği iradeyi zorlamanın nasıl düşünülebileceğidir. Bir beceri buyruğunun nasıl mümkün olduğu, özel bir açıklamayı gerektirmez. Amacı isteyen, bunun için elinde olan (akıl, eylemini kararlı bir biçimde etkilediği ölçüde) onsuz olunamayacak denli zorunlu olan aracı da ister. Bu önerme, iradeyle ilgisinde analitiktir; çünkü benim etkim altında bir nesneye yönelen iradenin içinde, eylemde bulunan bir neden olarak benim nedenselliğim,

yani araçların kullanılması daha önceden düşünülmüştür; ve buyruk da, bu amaç için zorunlu olan eylem kavramını, yalnız bu amacı irade kavramının kendisinden çıkarır. (Kuşkusuz tasarımlanıp konan bir amaca götürecek araçların kendilerini belirlemek için ise sentetik önermeler gerekir; fakat bu önermeler temel nedenle –yani, iradenin etkinliği ile– ilgili değil, ama nesnenin gerçekleşmesiyle ilgilidir). Bir doğru çizgiyi pekin (sağlam) bir ilke ile iki eşit parçaya bölmek için, bu doğru parçasının uçlarından, birbirini kesen bir çember çizmem gerektiğini, Matematik elbette yalnızca sentetik önermelerle öğretir bize; ama düşünülen sonucun ancak böyle bir eylemle çıkabileceğini biliyorsam, *"bu etkiyi tam olarak istiyorsam, bunun için gerekli eylemi istiyorum"* demek, analitik bir önermedir; çünkü belirli bir tarzda benle mümkün bir sonuç olarak bir şeyi tasarımlamak ile bu sonuç bakımından aynı tarzda eylemde bulunan kendimi tasarımlamak tamamen aynı şeydir.

Mutluluğun belirli bir kavramını vermek aynı biçimde kolay olsaydı eğer, zekâ buyrukları da beceri buyrukları ile tamamen uyuşur ve aynı biçimde analitik (çözümleyici) olurdu. Çünkü, orada olduğu gibi burada da aynı şekilde şöyle denecekti: Amacı isteyen, bunun için elinde olan tek tek araçları da (akla göre zorunlu bir biçimde) ister. Ama ne yazık ki, mutluluk kavramı öylesine belirsiz bir kavramdır ki, her insan her ne kadar ona ulaşmayı dilese de, hiçbir zaman kesinlik ve tutarlılıkla, hiç kimse aslında ne dilediğini ve ne istediğini söyleyemez. Bunun nedeni de şudur: Mutluluk kavramına ilişkin unsurların hepsi deneyseldir, empiriktir, yani deneyden ödünç alınmaları gerekir; bununla birlikte, mutluluk ide'si için bir bütünlük, şu andaki ve gelecekteki her durumda da esenliğin, gönencin (refahın) en büyüğü gereklidir. Oysa şimdi bu kavrayışlı ve aynı zamanda her şeyi yapabilen, ama yine de sonlu bir varlık olan onun, burada aslında ne istediğinin belirli bir kavramını kurması olanaksızdır. İnsan zenginlik mi istesin? Servet, onu boğazına değin nice kaygılar, kıskançlıklar ve tuzaklar içine sürükleyip batırabilir. İnsan çok bilgi ve kesin görüş (basiret) sahibi olmak mı istesin? Belki bu da, şu ana kadar gözüne çarpmayan, ama kaçınılamayacak olan kötülükleri korkunç bir biçimde önüne serecek ya da şimdi bile doyurmakta yeterince sıkıntı çektiği arzularına çok daha yeni gereksinimler ekleyecek (yükleyecek) olan o denli kesin bir gözün sahibi yapacak onu. İnsan uzun bir yaşam mı istesin? Bunun, onun için uzun bir sefalet ve eziyet olmayacağını kim temin edebilir? Yoksa o sağlık mı istesin? Beden rahatsızlığı kaç kez, kusursuz bir sağlığın sürükleyebileceği

aşırılıklardan insanı uzak tutmadı mı? vb. Kısaca insan, neyin onu gerçekten mutlu kılacağını, herhangi bir ilkeye göre, tam da kesin bir biçimde belirleyecek durumda değildir, çünkü bunun için onun her şeyi bilmesi gerekirdi. İmdi mutlu olmak için, belirli ilkelere göre değil, örneğin yalnız perhiz, tutumluluk, nezaket, terbiye vb.'yi salık veren (öğütleyen) deneyin öğrettiğine göre eylemde bulunmak gerekir; çünkü çoğu kez bunların esenliği az çok (ortalama olarak) sağladıklarını deney bize öğretir. Bundan da şu sonuç çıkar ki, zekâ buyrukları, tam anlamında hiçbir konuda buyurmazlar, yani eylemleri nesnel bir biçimde pratik–zorunlu olarak sunamazlar; onlara öğütlerden *(concilia)* daha çok, aklın emirleri *(praecepta)* gözüyle bakmalıdır; akıl sahibi bir varlığın mutluluğunu hangi eylemin sağlayacağını emin ve genel bir biçimde belirlemek sorunu, tamamen çözülmez bir sorundur; dolayısıyla da bu soruna ilişkin, mutlu kılan şeyi yapmayı dar anlamda buyuran bir buyruk olamaz; çünkü mutluluk aklın bir ideali değil, yalnız deneysel nedenlere dayanan imgelemin (hayal gücünün) bir idealidir; bu nedenlerin de, aslında sonsuz olan bir sonuçlar dizisinin tamamını elde edecek bir eylemi belirlemelerini beklemek boşunadır. Bu zekâ buyruğu, mutluluğu sağlayan araçların ne olduğunun kesin bir biçimde bulunabileceği kabul edilirse, analitik–pratik bir önerme olur; o, beceri buyruğundan, ikincisinde amacın yalnız olanaklı, ilkinde ise verilmiş olması bakımından ayrılır; ama her ikisi de amaç olarak istenildiği varsayılan şeye, yalnız araçları buyurduklarından, amacı isteyene araçları da istemeyi buyuran buyruk, her iki durumda da analitiktir. Demek ki böyle bir buyruğun mümkün olmasına ilişkin bir güçlük de yoktur.

Buna karşılık, ahlaksallık buyruğunun nasıl mümkün olduğu, çözüm gerektiren tek sorundur kuşkusuz; çünkü bu buyruk hiçbir zaman koşullu *(hipotetik)* değildir, dolayısıyla koşullu buyruklarda olduğu gibi, onun nesnel olduğu tasarımlanan zorunluluğu hiçbir önkoşula dayanmaz. Ancak bu tür herhangi bir buyruğun olup olmadığının hiçbir örnekle, yani deneysel olarak bulunamayacağını, üstelik kesin gibi görünen bütün buyrukların, her şeye karşın örtük bir biçimde koşullu olabileceğini burada gözden uzak tutmamak gerekir. Örneğin, *"yanıltıcı, aldatıcı bir (yalan yere) söz vermemen gerekir"* dendiği zaman, bunu yapmamadaki zorunluluğun, yalnız başka bir kötülüğü önlemek için verilmesi gereken sıradan bir öğüt olmadığını, yani *"yalan yere söz vermemen gerekir, çünkü eğer bu yalanın ortaya çıkarsa başkalarının sana olan güvenini yitirir, gözünden düşersin"* anlamına gelen bir öğüt olmadığını; bu tür bir eylemin kendi başına kötü

sayıldığını ve dolayısıyla yasak buyruğunun *(kategorik imperativ)* kesin olduğunu düşündüğümüzde, yine de hiçbir örnekte, iradenin, başka herhangi bir güdü olmaksızın, sırf yasa aracılığıyla belirlendiği –öyle görünse bile– kesin bir biçimde gösterilemez; çünkü utandırılma (mahçup olma) korkusu, belki de başka korkuların belli belirsiz kaygısı iradeyi etkilemiş olabilir. Bir nedenin var olmadığını deneyle kim, nasıl kanıtlayabilir? Mademki deney, bize ancak bu nedenin farkında olmadığımızı, yani algılayamadığımız şeyi bilemeyeceğimizi öğretiyor. Böyle bir durumda ise ahlaksal diye adlandırılan, böyle olduğu için de kesin ve koşulsuz görünen buyruk, aslında dikkatimizi kendi yararımıza çeken ve ancak bunu hesaba katmamızı öğreten yalnızca pragmatik bir buyruk olur.

Bu yüzden kesin bir buyruğun *(kategorik imperativ)* mümkün olup olmadığını tamamen *a priori* olarak araştırmamız gerekecek; çünkü burada onu deneyde verilmiş olarak bulma ayrıcalığına sahip değiliz, sahip olsaydık eğer, o zaman olanaklılığı, onu saptayıp ortaya koymak için değil, yalnız açıklamak için gerekli olurdu. Bu arada şimdilik şu kadarını görmek yeterlidir. Yalnızca kesin bir buyruk pratik bir yasa olduğu izlenimini uyandırıyor, geri kalanların hepsi, gerçi iradenin ilkeleridir, ama yasal denemez onlara. Çünkü sırf rasgele bir amaca ulaşmak için zorunlu olan şeye, kendi başına da rastlantısal bir şey gözüyle bakılabilir ve bu amaçtan vazgeçersek, her zaman bu buyruktan kendimizi kurtarabiliriz; buna karşılık koşulsuz emir, tersini yapmak bakımından iradeyi kendi keyfine bırakmaz, dolayısıyla da ancak koşulsuz emir bir yasadan beklediğimiz zorunluluğu kendinde taşır.

İkinci olarak, bu kesin buyruktaki ya da ahlaklılık yasasındaki olanaklılığı görmedeki güçlüğün nedeni önemli bir rol oynar. Bu buyruk *a priori* sentetik –pratik bir önermedir[31] ve bu tür önermelerin olanaklılığını görmek teorik bilgide pek güç olduğundan, bu güçlüğün pratik bilgide daha az olmayacağı sonucu kolayca çıkarılabilir.

Bu sorunu çözmek için ilkin, kesin buyruk kavramının, aynı zamanda onun, kesin buyruk kavramından başka bir şey olmayan tek önermeyi içeren bir formül vermesinin mümkün olup olmadığını araştıracağız; çünkü kesin buyruğun ne dediğini bilsek bile, böyle mutlak bir emrin nasıl olanaklı olduğunu ortaya koymak özel, zor ve çok daha fazla bir çaba harcamamızı gerektirecektir ki, bunu da son bölüme bırakıyoruz.

Genellikle koşullu bir buyruk düşündüğümde, onun neyi içereceğini, ta ki koşul bana verilene değin, önceden bilmiyorum. Kesin bir buyruk

düşündüğümde ise, neyi istediğimi hemen biliyorum. Çünkü buyruk yasadan başka yalnızca maksimin[32] bu yasaya uygun olması zorunluluğunu içerdiğinden, yasa ise onu sınırlayan hiçbir koşul içermediğinden, geriye genel olarak bir yasanın genelliğinden başka bir şey kalmıyor; eylemin maksimi buna uygun olmalıdır ve buyruğu asıl zorunlu olarak sunan yalnızca bu uygunluktur.

Öyleyse kesin buyruk *(kategorik imperativ)* tek bir tanedir ve şudur: *Yalnız, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eyle*. (Başka bir deyişle, öyle bir maksime göre hareket et ki, aynı zamanda onun genel bir yasa olmasını isteyebilesin.)

Şimdi bütün ödev buyrukları, kendi ilkelerinden türetilirmiş gibi, eğer bu tek buyruktan türetilebilirse, ödev denen şeyin büsbütün boş bir kavram olup olmadığını belirlemeden bir yana bıraksak da, hiç olmazsa bununla neyi düşündüğümüzü ve bu kavramın ne demek istediğini gösterebiliriz.

Etkilerin (olguların) doğduğu yasanın genelliği, en geniş anlamda (biçim bakımından) asıl doğa denen şeyi, yani genel yasalarla belirlediği şeylerin varoluşunu meydana getirdiğinden, genel ödev buyruğu şu biçimde dile getirilebilir: *Eyleminin maksimi (temel kuralı) sanki senin iradenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eyle*. (Öyle hareket et ki, sanki hareketinin maksiminin senin iradenle genel bir doğa yasası olması gereksin.)

Şimdi bazı ödevleri, alaşılagelmiş bölümlemelere göre –kendimize ve başkalarına karşı ödevlere, tam ve tam olmayan ödevlere bölümlenmelerine göre– burada sıralamak istiyoruz.[33]

1) Bir yığın felâkete uğrayarak umutsuzluğa düşmüş bir kimse yaşamdan bıkıp usanmasına karşın, intihar etmenin kendisine karşı olan ödevine ters düşüp düşmediğini kendine soracak kadar aklı başında ise eğer, şuna bakar: Acaba eylemlerinin maksimi genel bir doğa yasası olabilir mi? Maksimi (eyleme ilkesi) ise şudur: Yaşam daha uzun sürdüğünde, hoş şeylerden çok felâketler getireceğe benziyorsa eğer, kendimi sevdiğim için onu kısaltmayı ilke ediniyorum. Şimdi bu ben sevgisinden çıkan ilkenin genel bir doğa yasası olup olamayacağı sorusu geriye kalıyor. Çok geçmeden burada şunu görürüz: Belirlenimi yaşamı geliştirmek olan aynı duyguyla yaşamın kendisini yok etmenin, ona kıymanın yasa olduğu bir doğa, kendi kendisiyle çelişir ve doğa olarak ortadan kalkar; dolayısıyla bu maksimin genel bir doğa yasası olabilmesi olanaksızdır, sonuç olarak da o en üstün ödev ilkesiyle bütünüyle çatışır.

2) Başka bir borç para almak zorunda kalıyor. Bu borcu ödeyemeyeceğini de pekâlâ biliyor, ama belirli bir zaman sonra borcunu ödeyeceği konusunda güvenilir bir söz vermezse, kendisine ödünç para verilmeyeceğini de görüyor. Böyle bir sözü vermeyi arzuluyor, ancak hâlâ, kendine şunu soracak kadar vicdan sahibidir: Zor bir durumdan böyle bir yolla (düzenle) çıkmak yasak ve ödeve aykırı değil midir? Yine de bunu yapmaya karar verdiğini varsayarsak eğer, eyleminin maksimi şöyle olur: Paraya gereksinmem olduğunu düşündüğüm zaman, borç alırım ve hiç ödeyemeyeceğimi bildiğim halde, onu geri vereceğime söz veririm. Şimdi, ben sevgimin ya da kendi çıkarımın bu ilkesinin, benim gelecekteki bütün esenliğimle, rahatımla bağdaşması belki mümkündür, ancak soru şudur: Acaba bu doğru mudur? Böylece ben sevgisinin, kendini sevmenin küstahlığını genel bir yasaya dönüştürür ve soruyu şu biçime sokarım: Maksimim (davranış kuralı) genel bir yasa olsaydı, nasıl olurdu? Hemen görürüm ki, bu maksim hiçbir zaman genel bir yasa olarak geçerli olamaz ve kendi kendisiyle uyuşamaz ve zorunlu olarak kendisiyle çelişir. *"Zor durumda bulunduğunu düşünen herkes, tutmama niyetiyle, aklına eseni yapmaya söz verebilir"* türünden bir yasanın genelliği, söz vermeyi ve bununla amaçlananı olanaksız bile kılardı; çünkü kimse başka birinin verdiği söze inanmaz, bu gibi söylenen sözlere de boş laf sayarak gülerdi.

3) Üçüncü bir kimse de, biraz geliştirildiğinde, kendisinde (birçok bakımdan) işe yarar bir adam olmasını sağlayacak bir yetenek bulur. Ama rahat koşullarda olduğu için olumlu doğal yeteneklerini geliştirmeye çaba harcayacağı yerde, zevk ve eğlence peşinde koşmayı yeğler, Ama yine de *"acaba doğa vergisi yeteneklerini gözardı etme maksimi, eğlenceye düşkünlüğü ile uyuşması dışında, ödev denen şeyle de uyuşur mu?"* diye sorar. İşte o zaman görür ki insan (Güney Denizi sakini gibi) bir yeteneğini pas tutmaya bıraksa ve yaşamını sırf aylaklıkla, eğlenceyle, cinsini sürdürmeyle, tek sözcükle zevk ve safa içinde geçirmeye karar verse bile, böyle bir genel yasayla bir doğa gerçi var olabilir; ancak, bunun genel bir doğa yasası olmasını ya da böyle bir yasa olarak doğal bir içgüdüyle içimize konmuş olmasını isteyebilmesi mümkün değildir. Çünkü o, akıl sahibi bir varlık olarak, kendisinde olan bütün yetilerin geliştirilmesini zorunlu olarak ister, çünkü bu yetiler her çeşit mümkün amaç için ona verilmiştir ve yararlıdırlar.

Nihayet rahatı yerinde bir dördüncü kişi de, pekâlâ yardım edebileceği başkaları büyük sıkıntılar içinde çırpınmak zorunda kalırken şöyle düşünür:

"Bana ne! Herkes Tanrıların istediği ve kendi elinden geldiğince mutlu olsun; ben kimseden bir şey istemeyeceğim gibi, hiç kimseye de imrenmeyeceğim; ancak kimsenin mutluluğu için bir şey yapmayı ya da güç durumlarında onların yardımına koşmayı da arzu etmiyorum!" Böyle bir görüş tarzı genel bir doğa yasası olsaydı eğer, insan soyu pekâlâ varlığını sürdürebilirdi; hem de kuşku yok, herkesin paylaşma, duygudaşlık ve iyi niyetten söz ettiği dahası arada sırada bunları yaşama geçirdiği, buna karşın fırsat buldukça da, insanları aldattığı, hakkını yediği veya başka biçimde onlara zarar verdiği durumlardan çok daha iyi durumda sürdürebilirdi. Fakat bu maksime uygun genel bir doğa yasasının varlığı pekâlâ mümkün ise de, böyle bir ilkenin doğa yasası olarak her yerde geçerli olmasını istemek, yine de olanaksızdır. Çünkü buna karar vermiş olan bir irade, kendi kendisiyle çelişirdi, gerçekten birçok durum ortaya çıkabilir ki, kendisi başkalarının sevgisine; ilgisine ve duygudaşlığına gereksinim duyabilir ve kendi iradesiyle ortaya çıkmış bir doğa yasası yüzünden, arzuladığı yardım umudundan kendini yoksun bırakmış olur.

İşte bunlar birçok gerçek ya da en azından bizce gerçek sayılan ödevden bazılarıdır; onların bölümlenmelerinin de yukarıda getirdiğimiz tek ilkeye göre olduğu açıkça göze çarpıyor. Eylemimizin bir maksiminin genel bir yasa olmasını isteyebilmemiz gerekir; bu genellikle onu ahlaksal yargılamamızın kuralıdır. Bazı eylemler öyle bir özellik gösterirler ki, onların maksimlerini çelişmeye düşmeden, genel bir doğa yasası olarak düşünmek bile mümkün değildir; bir yasa olması gerektiğini ayrıca istemeyeceğimiz bir yana. Gerçi başka eylemlerde bu içsel olanaksızlığa rastlanmaz, ama maksimlerinin bir doğa yasası genelliğini kazanmalarını istememiz yine de olanaksızdır, çünkü böyle bir irade (istenç) kendi kedisiyle çelişirdi. Kolayca görülüyor ki birincisi dar ya da sıkı anlamdaki (göz yummaz, ihmal edilmeyen) ödevle, ikincisi ise yalnızca daha geniş anlamdaki (değerin gerektirdiği) ödevle çelişir. Böylece bütün ödevlerin (eylemlerin nesnesi bakımından değil), ama yükümlülüğün türü bakımından tek ilkeye bağlı olduğu bu örneklerle tam olarak ortaya konup gösterildiler.

Şimdi, bir ödevi çiğnediğimiz bütün durumlarda, dikkatimizi kendi üstümüze çevirecek olursak, maksimimizin genel bir yasa olması gerektiğini gerçekten istemediğimizi, çünkü bunun bizim için mümkün olmadığını görürüz; tersine buna karşıt olan maksim genel bir yasa olarak kalmalıdır; yalnız kendimiz için (hem de bu defalık) ya da eğilimimizin lehine bir ayrıcalık yapma cesaretini gösteriyoruz. Dolayısıyla her şeye bir

ve aynı açıdan, yani akıl açısından bakarsak, irademizin kendisinde bir çelişmeyle karşılaşırız ki o da şudur: Belirli bir ilkenin nesnel bakımdan genel bir yasa gibi zorunlu olmasını, fakat buna karşın öznel bakımdan da genelgeçer olmamasını ve istisnalara yer vermesini istiyoruz. Fakat eylememize ilk önce akla tamamen uygun bir irade açısından, sonra da bu aynı eyleme eğilimlerce uyarılmış bir irade açısından baktığımızda, gerçekten de burada hiçbir çelişme yoktur, fakat daha çok eğilimlerin aklın amaçlarına, buyruk ve kurallarına direnmesi, yani bir karşı çıkması vardır *(antagonismus)*; bunun sonucu olarak ilkenin evrenselliği *(universalitas)* herkes için bir genelgeçerliğe *(generalitas)* dönüşür, öyle ki pratik–genel akıl ilkesi yolun ortasında maksim ile karşılaşıp birleşmiş olur. Oysa bu uzlaştırma her ne kadar kendi tarafsız yargımızda haklı gösterilemezse de, yine de kesin buyruğun geçerliliğini tanıdığımızı ve kendimiz için (bu buyruğa bütün saygılarımızla birlikte) ancak bazı –bize göre önemsiz ve kendimizin yaptığı– istisnalara izin verdiğimizi kanıtlar.

Böylece hiç olmazsa, eğer ödev, eylemlerimiz için anlam taşıyacak ve gerçekten yasa koymayı sağlayan bir kavram olacaksa, bu ödevin koşullu buyruklarla *(hipotetik imperativ)* değil de yalnız kesin buyruklarla (*kategorik imperativ*) dile getirilebilir olduğunu göstermiş bulunuyoruz; aynı zamanda da kesin buyruğun (genel olarak ödev diye bir şey varsa eğer) her ödev ilkesinin taşıması gereken içeriğini açık ve her tür uygulamayı sağlayacak bir biçimde ortaya koyduk ki bu da az bir şey değildir. Fakat bu buyrukların gerçekten var olduğunu, mutlak ve hiçbir güdü karışmaksızın kendi başına buyuran bir pratik yasanın varlığını ve bu yasaya uymanın ödev olduğunu *a priori* olarak kanıtlayacak noktaya değin henüz gelmedik.

Bu noktaya başarıyla ulaşmayı isterken, bu ilkenin geçerliliğini ve gerçekliğini insan doğasının kendine özgü sınıflanmasından ya da özelliklerinden türetme düşüncesine kapılmamak konusunda tetikte bulunmak çok önemlidir. Çünkü ödev, eylemin pratik–koşulsuz zorunluluğu olmalıdır; bu yüzden bütün akıl sahibi varlıklar için geçerli (çünkü bu buyruğun onlarla ilgili olması söz konusudur ancak) ve yalnızca bu nedenle her insan iradesi için bir yasa olmalıdır. Buna karşılık, insanlığa özgü doğal eğilimlerden ve özelliklerden, belirli duygu ve düşkünlüklerden, hatta olabilirse, insan aklının kendine özgü, ama her akıl sahibi varlığın iradesi için geçerli olması gerekmeyen ve belirli bir yönünden türetilen ne olursa olsun, bizim için bir maksim sağlayabilir, ama bir yasa sağlayamaz; –eylemde bulunmak için yönelebileceğimiz ya da eğilim duyabileceğimiz–

öznel bir ilke verebilir; ama bütün düşkünlüklerimize, eğilimlerimize ve doğal donatımımıza karşı olsa bile, ona göre eylemde bulunmamızı emreden nesnel bir ilke veremez. Hatta ondan yana olan öznel nedenler ne kadar az, ona karşı olanlar ise ne kadar çok olursa, bir ödevdeki emrin yüceliği ve iç değerliliği de o kadar kanıtlanır; öznel nedenlerin böyle olması ise, yasa tarafından zorlanmayı hiç de azaltmaz ve yasaya geçerliliğinden bir şey yitirtmez.

Burada felsefenin gerçekten de zor bir noktaya geldiğini görüyoruz; ne gökyüzünde tutunacağı ne de yeryüzünde destek bulacağı bir dayanak yoksa da bu yerin sağlam olması gerekiyor. Kendi yasalarının koruyuculuğunu yine kendisi yapan felsefe saflığını, temizliğini kanıtlamalıdır; kendisine telkin edilmiş bir duygunun ya da kimbilir hangi vesayet altında tutan bir doğanın kulağına fısıldadıklarının uşağı olmadığını göstermelidir; çünkü bu yasalar kuşkusuz hiç yoktan iyi olabilirler, ama aklın kabul ettirdiği ve kendi emredici saygınlıklarına sahip olmaları için büsbütün *a priori* kaynağa sahip olmaları gereken ilkeleri hiç veremezler. İnsanların eğilimlerinden hiçbir şey beklenmemeli, her şeyi yasanın egemenliğinden ve ona borçlu olduğumuz saygıdan beklemeliyiz; aksi takdirde insanları kendi kendilerini küçümsemeye ve içlerinde tiksinti, nefret duymaya mahkûm etmemiz gerekir.

Demek ki deneysel olan her şey, ahlaklılık ilkesine yalnız yardımcı olmamakla kalmaz, tersine ahlakın temizliğine de büyük zarar verir; çünkü ahlakta kayıtsız şartsız iyi bir iradenin asıl yüce değerini, eylemin ilkesinin deneyin sağlayabileceği rastlantısal nedenlerin her türlü etkilemesinden böyle uzak olması oluşturur. İlkeyi deneysel *motiv* ve yasalar arasında aramaya neden olan bu ihmalciliğe ve hatta bu düzeysiz düşünme biçimine karşı çok fazla ve sık uyarılarda da bulunulamaz; çünkü insan aklı yanılıp yorulunca bu minderde seve seve dinlenmek ister ve (kendisine Hera yerine bir bulutu kucaklatan) o tatlı yanıltmaların verdiği düş içinde salınan ve ahlaklılığın yerine büsbütün farklı kaynaklı unsurların yan yana getirilmesinden oluşan bir garibe koyar önüne ve bu yaratık onda kim neyi görmek istiyorsa ona benzer, ama bir kez gerçek yüzünü görmüş olan kimse için erdeme asla benzemez.[34]

İmdi sorun şudur: Genel yasalar olarak kullanılmasını isteyebilecekleri maksimlere göre eylemlerini hep yargılamak, bütün akıl sahibi varlıklar için acaba zorunlu bir yasa mıdır? Eğer bu yasa zorunlu ise, o zaman onun (tamamen *a priori* olarak) genellikle akıl sahibi bir varlığın kavramına

zaten bağlı olması gerekir. Fakat bu bağı açığa çıkarmak için, ne kadar karşı olursak olalım, Metafiziğe doğru bir adım öteye, ama spekülatif Felsefeninkinden farklı olan bir alana, yani Ahlak (Töreler) Metafiziğine gitmemiz gerekir. Olana ilişkin nedenler değil, hiçbir zaman olmasa da, olması gerekene ilişkin yasalar, yani nesnel– pratik yasalar koymanın söz konusu olduğu Pratik Felsefede, bir şeyin neden hoşa gittiğini ya da gitmediğini, duyumun tek başına verdiği zevkin beğeniden nasıl ayrıldığını, bunun da aklın genel bir hoşnutluğundan ayrılıp ayrılmadığını (ki, haz ve acı duygusu buna dayanır), bundan arzuların ve eğilimlerin, bunlardan da, aklın işbirliğiyle, maksimlerin nasıl çıktığını araştırmak gereksizdir. Çünkü bunların hepsi deneysel bir Ruh Öğretisinin işidir; bu da deneysel yasalara dayandığından Doğa Felsefesi olarak ele alınırsa, yani öyle sayılırsa, Doğa Öğretisinin ikinci bölümünü oluşturur. Burada söz konusu olan ise, nesnel pratik yasadır, yani sırf akıl tarafından belirlenen iradenin kendi kendisiyle ilişkisidir; o zaman, deneysel olanla ilgili her şey kendiliğinden ortadan kalkar, çünkü tek başına akıl davranışı belirliyorsa eğer (şimdi tam da bunun olanağını araştırmak istiyoruz) bunu zorunlu olarak *a priori* bir biçimde yapmalıdır.

İrade, belirli yasaların tasarımına uygun bir biçimde hareket etme, kendi eylemini belirleme yetisi olarak düşünülmüştür. Böyle bir yetiye ancak akıl sahibi varlıklarda rastlanır. Oysa burada, irade için kendi kendisini belirlemede nesnel temel görevini yerine getiren şey, amaçtır: Bu amaç da eğer katkısız akıl tarafından veriliyorsa, tüm akıl sahibi varlıklar için de aynı biçimde geçerli olmalıdır. Buna karşılık, ancak sonucu amaç olan eylemin yalnızca olanağının temelini içeren şeye ise araç denir. Arzulamanın, isteğin öznel temeli güdü, iradenin nesnel temeli ise hareket nedenidir, *motiv*dir; güdülere dayanan öznel amaçlar ile her akıl sahibi varlık için geçerli olan ve hareket nedenlerine bağlı olan nesnel amaçlar arasındaki fark bundan doğar. Pratik ilkeler, tüm öznel amaçlardan soyutlandıklarında, biçimsel *(formel)* olurlar; bu amaçlara, dolayısıyla bazı güdülere dayandıklarında ise içeriklidirler (materiyel). Akıl sahibi bir varlığın kendi eylemlerine sonuçlar (etkiler) olarak gelişigüzel koyduğu amaçların (içerikli amaçların) hepsi görelidirler; çünkü bunlara değerlerini kazandıran şey, bunların öznenin özel yapıdaki bir arzulama yetisiyle olan ilgileridir; bu da, bu nedenle bütün akıl sahibi varlıklar ve irade (istenç) için geçerli ve zorunlu genel ilkeler, yani pratik yasalar sağlayamaz. Bu yüzden

bütün bu göreli amaçlar yalnız koşullu buyrukları *(hipotetik imperativ*leri) meydana getirirler, onların nedenleridir.

Ama kendi başına varoluşu mutlak bir değere sahip olan, kendi başına amaç olarak bazı yasaların temel nedeni olabilecek bir şey var sayılırsa, kabul edilirse o zaman mümkün bir kesin buyruğun, yani pratik genel bir yasanın temeli ancak onda bulunur.

Şimdi diyorum ki: İnsan ve genellikle akıl sahibi her varlık, şu ya da bu iradenin (istencin) rasgele istemesiyle yalnız kullanılacak bir araç olarak değil, ama kendi başına bir amaç olarak vardır; ister kendine, isterse öteki akıl sahibi varlıklara yönelen tüm eylemlerinde daima aynı zamanda amaç olarak kabul edilmelidir. Eğilimlerin yöneldiği bütün nesnelerinin yalnız koşullu bir değeri vardır; çünkü eğilimleri ve onlara dayanan gereksinimler olmasaydı eğer, nesneleri de değersiz olurdu. Fakat gereksinimlerin kaynakları olarak eğilimlerin kendilerinin ise, kendileri için istenemeyecek kadar az mutlak bir değeri vardır, öyle ki bu eğilimlerden bütünüyle kurtulmak, her akıl sahibi varlığın genel dileği olmalıdır. İmdi, eylemlerimizle elde edilecek her nesnenin değeri daima koşulludur. Varoluşları bizim irademize değil, doğaya dayanan varlıklar, akıl sahibi olmayan varlıklar olduğunda, ancak araç olarak göreli bir değerleri vardır, işte bu yüzden onlara şeyler denir; oysa akıl sahibi varlıklara kişiler denir; çünkü bu sonuncuların doğal yapıları onları kendi başına amaçlar, yani yalnız araçlar gibi kullanılamayacak şeyler olarak gösterir, böylece de tüm kişisel seçmeyi (her türlü keyfiliği) sınırlamış olurlar bu amaçlar (bu da saygıya değer bir şeydir). Bu amaçlar, eylemimizin sonucu olarak varoluşları bizim için değeri olan sadece öznel amaçlar değildir; bunlar, nesnel amaçlardır, yani kendi başına varoluşları amaç olan ve yerine yalnız araç olarak hizmet edecekleri başka bir amaç konulamayan şeylerdir; çünkü onsuz (nesnel amaçsız) mutlak değeri olan hiçbir şey, asla bulunamaz. Fakat her değer eğer koşullu, dolayısıyla da rastlantısal olsaydı, akıl için en yüksek (üstün) pratik bir ilke bulmak bütünüyle imkânsız olurdu.

Eğer en üstün pratik bir ilkenin ve insan iradesi bakımından kesin bir buyruğun *(kategorik imperativ)* bulunması gerekiyorsa, bu ilke, kendisi, kendi başına bir amaç olduğundan, zorunlu olarak herkes için amaç olanın tasarımından iradenin nesnel bir ilkesini oluşturan, dolayısıyla da genel pratik yasa işini görebilen bir ilke ya da buyruk olmalıdır. Bu ilkenin temeli şudur: Akıl sahibi doğa, kendi başına amaç olarak vardır. İnsan, kendi biricik varoluşunu zorunlu olarak böyle tasarımlar; işte bu bakımdan da bu

ilke, insan eylemlerinin öznel ilkesidir. Ama akıl sahibi başka her varlık da, benim için de geçerli olan bu ilke gereğince (akıl sonucu) varlığını böyle tasarımlar;[35] dolayısıyla bu ilke, kendisinden en pratik temel olarak iradenin (istencin) bütün yasalarının çıkarılabilmesi gereken, nesnel bir ilkedir aynı zamanda. İmdi pratik buyruk şu olacaktır: *Öyle hareket et ki, insanlığa, her seferinde kendi kişiliğinde olduğu gibi başka herkesin kişiliğinde de yalnız araç olarak değil, ama aynı zamanda amaç olacak biçimde davranasın.* Şimdi bu buyruğun gerçekleştirip gerçekleştirilmeyeceğine bakalım.

Daha önceki örneklere bağlı kalalım: İlkin kendisine karşı zorunlu olan ödev kavramına göre, intihar etmeyi kafasında kuran bir kimse, eyleminin kendi başına amaç olarak insanlık idesi ile bağdaşıp bağdaşmayacağını kedisine sorabilir. Eğer içinden çıkılması güç bir durumdan kurtulmak için kendi canına kıyıyorsa, bu durumda o insan, yaşamının sonuna kadar dayanılabilir, katlanılabilir bir durumun korunması için bir kişiyi yalnız bir araç olarak kullanıyor demektir. Fakat insan bir şey (eşya) değildir, dolayısıyla yalnız bir araç olarak kullanılamaz; tersine o, bütün eylemlerinde daima kendinde bir amaç olarak görülmelidir. İmdi kendi kişiliğimde yansıttığım insanı sakatlamak, ona zarar vermek ya da onu öldürmek biçiminde bir davranışta bulunamam. (Yaşamak için organlarımın kesilmesi, yaşamımı kurtarmak için herhangi bir organımı tehlikeye atma ve bu gibi örneklerin yanlış anlaşılmasını önlemek için bu ilkenin daha yakından belirlenmesini burada bir yana bırakıyorum; onlar asıl ahlaka girer.)

İkinci olarak, başkalarına karşı zorunlu bir görev ya da yerine getirmemiz gereken bir ödev söz konusu olduğu zaman, başkalarına yalan yere söz vermek niyetinde olan bir kimse, başka bir insanı yalnız araç olarak kullanmak istediğini ve o insanın aynı zamanda kendi başına bir amaç taşıdığını görmezlikten gelir. Çünkü böyle bir söz vermekle amaçlarım için kullanmak istediğim kimse, kendisine karşı olan davranışımı kesinlikle kabul edemez ve böyle bir davranışın amacını kendi içinde taşıyamaz. Başka insanlardaki insanlık ilkesinin bu bozulması, başkalarının özgürlüğüne ve mülkiyetine yapılan saldırılardan alınacak örneklerle daha açık bir biçimde göze çarpar. Çünkü burada açıkça görünür ki, insanların haklarını çiğneyen, başkalarının kişiliğini –akıl sahibi varlıklar olarak aynı zamanda hep bir amaç olarak, yani bu aynı eylemin amacını da kendilerinde

taşıyabilmeleri gerektiğini dikkate almadan– yalnızca araç olarak kullanmak niyetindedir.[36]

Üçüncü olarak, kendine karşı rastlantısal (yarara, değere ilişkin) ödeve gelince, eylemin kendi başına amaç olarak kişiliğimizdeki insanlıkla çatışmaması, ona aykırı olmaması yeterli değildir, ayrıca bu insanlıkla uyuşması gerekir. Oysa insanlıkta daha büyük yetkinlikte olma yetenekleri vardır, bu yetenekler, doğanın bizdeki (bizim öznemizdeki) insanlıkla ilgili amaçları arasında bulunur. Bu yetenekleri ihmal etmek belki de kendi başına bir amaç olarak insanlığın korunmasıyla (sürdürülmesiyle) bağdaşabilir, ama bu amacın ilerletilmesiyle (geliştirilmesiyle) bağdaşamaz.

Dördüncü olarak, başkalarına karşı değere (yarara) ilişkin ödevlere gelince, bütün insanlarda bulunan doğal amaç, kendi mutluluklarıdır. Oysa, hiç kimse başkasının mutluluğuna bir katkıda bulunmasa da, ona bile bile zarar vermekten çekinirse, yani bu mutluluktan kasıtlı olarak bir şey eksiltmezse eğer, kuşkusuz insanlık varlığını sürdürebilir; fakat eğer herkes, elinden geldiğince, başkalarının amaçlarının gerçekleşmesi için çaba göstermez, onları kolaylaştırmaya çalışmazsa bu, kendi başına amaç olarak insanlıkla, pozitif değil, ama negatif bir uyuşma (uygunluk) olur. Çünkü eğer bu tasarım bütün etkisini ben'de gösterecekse, kendisi amaç olan öznenin amaçları, olabildiğince, benim amaçlarım da olmalıdır.

Bu, insanlık ve genel olarak da her akıl sahibi varlığın kendinde amaç olması ilkesi (her insanın eylem özgürlüğünün kısıtlayıcı en yüksek koşulu olan bu ilke) deneyden çıkarılmıyor; önce bu ilke genelliğinden dolayı deneyden alınmıyor, çünkü o genellikle akıl sahibi varlıklarla ilgilidir, hiçbir deney ise bu akıl sahibi varlıklarla ilgili hiçbir şeyi belirlemeye yetmez; ikinci olarak da, bu ilke, deneyde insanlık, insanların öznel amacı olarak, yani insanların kendiliklerinden gerçekten nesnel bir amaç haline getirdikleri bir nesne olarak tasarımlanmaz; nesnel olarak, kendi amaçlarımız ne olursa olsun, bütün öznel amaçları sınırlandıran en yüksek koşulu oluşturması gereken bir yasa gibi tasarımlanır ve dolayısıyla bu ilke katkısız akıldan çıkmalıdır. Çünkü aslında bütün pratik yasa koymaların temeli (ilk ilkeye göre) nesnel olarak kuralda ve ona bir yasa (hatta bir doğa yasası) olabilme niteliğini sağlayan genelliğinde, öznel olarak da amaçta bulunur; fakat, (ikinci ilkeye göre) bütün amaçların öznesi, kendinde (kendi başına) amaç olarak her akıl sahibi varlıktır. Bundan da bu kez, iradenin genel pratik akılla uyuşmasının en yüksek koşulu olarak, iradenin üçüncü

pratik ilkesi, genel yasa koyucu bir irade olarak her akıl sahibi varlığın iradesi idesi çıkar.

Bu ilkeye göre, iradenin (istencin) gene yasa koyma özelliğiyle bağdaşmayan bütün maksimler reddedilir. İmdi, irade (istenç) yalnız yasaya bağlı değil, yasayı kendisi koyduğu için de her şeyden önce de bu nedenle (kendisini yasa yaratıcısı olarak gördüğünden) yasaya bağımlı görülmelidir.

Yukarıda tasarımlandıkları biçimdeki gibi buyruklar, yani eylemlerin genel, doğa düzenine benzeyen yasaya uygun olmaları ya da akıl sahibi varlıkların kendilerinin genel amaç olarak üstün tutulmaları buyruğu, kesin buyruklar olarak tasarımlandıklarından –tam da bundan– dolayı, güdü olarak herhangi bir ilgi duymanın (menfaatin) kendi kesin, buyurucu saygınlıklarına, otoritelerine karışmasını olanaksız kıldılar; ne var ki, ödev kavramını açıklamak isteyince bunları böyle kesin saymak gerekir. Kesin biçimde (kategorik) buyuran pratik önermelerin varlığı ise önceden kendi başına kanıtlanamadı; zaten bu önermelerin yer aldığı bu bölüme kadar da kanıtlanamazdı. Ancak bir tek şey yapılabilirdi, o da: Kesin buyruğu *(kategorik imperativ)* koşullu buyruktan *(hipotetik imperativ)* ayırt eden ona özgü nitelik (belirti) olarak, ödevden dolayı irade etkinliğinin her türlü çıkardan (ilgi duymaktan) uzak olduğunun, soyutlandığının, buyruğun kendi içinde bulunan herhangi bir belirlenimle *(Be-stimmung)* belirtilmesidir; bu da ilkenin biraz önce sözü geçen üçüncü formülünde, yani her akıl sahibi varlığın istencinin, genel bir yasa koyan irade (istenç) olduğu idesinde dile getirilmektedir.

Çünkü böyle bir istenci düşünürsek, yasaya bağımlı bulunan bir istencin, bu yasaya yine de bir çıkar ile, yani duyduğu bir ilgi aracılığıyla bağımlı olabildiğini, ama en yüksek yasa koyucu istenç olan böyle bir istencin, herhangi bir çıkara bağımlı olamadığını görürüz; çünkü böyle bir bağımlı irade, genel bir yasa olarak geçerli olması koşuluyla, kendi (ben) sevgisinin duyduğu ilgiyi sınırlayan başka bir yasaya gereksinim duyacaktı.

Böylece, her insan iradesinin bütün bu maksimleriyle genel yasa koyan bir irade[37] olması ilkesi, kendi içinde doğruluğu başka yoldan gösterilirse, tam da bu genel yasa koyma idesi nedeniyledir ki hiçbir ilgiye (çıkara) dayanmadığından ve bundan dolayı öteki bütün mümkün buyruklar arasında ancak o koşulsuz olabileceğinden, kesin bir buyruk haline bütünüyle gelebilir; ya da daha doğrusu, önermeyi tersine çevirecek olursak, eğer kesin bir buyruk (yani, akıl sahibi her varlığın iradesi için bir yasa) varsa, bu buyruk ancak, aynı zamanda kendisini genel yasa koyucu

olarak isteyebilen iradenin maksimlerine dayanarak her şeyi yapmayı buyurabilir, çünkü ancak o zaman pratik ilke ve ona bağımlı olan buyruk koşulsuzdur, zira dayanabileceği hiçbir çıkar yoktur temelinde.

Şimdi geriye dönüp, ahlaksallık ilkesini bulmak için bugüne dek yapılan tüm girişimlere göz atacak olursak, bu çabaların niçin başarılı olamadıklarına şaşmamak gerekir. İnsanın görevleri nedeniyle yasaya bağlı olduğu görüldü, ama onun ancak kendi koyduğu, buna karşın genel olan yasalara bağlı olduğu ve ancak kendi iradesine –fakat, doğanın amacına göre, genel yasa koyan iradesine– uygun olarak eylemek zorunda bulunduğu akla gelmedi. Çünkü insan, kendisini (hangisi olursa olsun) yalnızca bir yasaya bağımlı olarak düşünseydi, o zaman bu yasanın çekici (uyarıcı) ya da zorlayıcı olarak duyulan bir ilgiyi de (çıkarı) birlikte getirmesi gerekirdi; çünkü o, onun kendi iradesinden bir yasa olarak çıkmıyordu, tersine iradesi yasaya uygun olarak belirli bir biçimde eylemde bulunmaya başka bir şeyin etkisi altında, başka bir şey tarafından zorlanıyordu. Ama bütün bu zorunlu sonuçladır ki, görevin (ödevin) en yüksek temelini bulmak konusunda harcanan her emek, ne yazık ki boşa gitti. Çünkü duyulan belirli bir ilgiden, çıkardan, hiçbir zaman ödev değil, ancak eylemin zorunluluğu elde edildi. Bu ilgi, ister kişinin kendi çıkarına, isterse başkalarının hesabına olabilirdi. Ama bu durumda da elde edilen buyruğun hep koşullu olması gerekirdi ve buyruk ahlaksal bir emir olacak hiçbir nitelik göstermedi. Bu yüzden bu ilkeye –onu, Heteronomie saydığım bütün ilkelerin karşısına koyarak– istencin özerkliği (iradenin autonomie'si) ilkesi adını vereceğim.

Bu bakımdan her akıl sahibi varlığın kendini ve eylemlerini yargılayabilmek için, iradesinin bütün maksimleri aracılığıyla kendisini genel yasa koyucu olarak görmesini gerektiren bir akıl sahibi varlık kavramı, ona bağlı çok verimli başka bir kavrama (anlayışa), bir amaçlar krallığı kavramına götürür bizi.

Krallıktan, çeşitli akıl sahibi varlıkların, ortak yasalar yardımıyla kurulan sistemli birliğini anlıyorum. Mademki yasalar, amaçları genelgeçerlilikleri bakımından belirliyorlar, o halde akıl sahibi varlıkların kişisel farklılıkları ve aynı biçimde de özel amaçların her türlü içeriği soyutlanırsa, sistemli olarak birbirine bağlanmış tüm amaçları kapsayan bir bütün (kendileri amaç olarak akıl sahibi varlıklar olduğu kadar, bunların her birinin kendine koyabileceği amaçları da), yani yukarıdaki ilkelere göre mümkün olan bir amaçlar krallığı düşünülebilir.

Akıl sahibi varlıkların hepsi, kendilerine ve bütün öteki akıl sahibi varlıklara hiçbir zaman sıradan bir araç olarak değil, ama daima aynı zamanda kendinde (kendi başına) amaç olarak davranması gerektiği yasasına bağımlıdırlar. Bundan da akıl sahibi varlıkların ortak yasalar aracılığıyla sistemli bir birliği, yani bir krallık ortaya çıkar; bu krallığa, bu yasalar amaç ve araç olarak bu varlıkların tam bir biçimde birbirleriyle ilişkilerini amaçladıklarından, amaçlar krallığı adı verilebilir, bu da elbette yalnızca bir idealdir.

Fakat akıl sahibi bir varlık, bu amaçlar krallığında genel yasa koyucu olarak bulunmakla birlikte ayrıca bu yasalara kendisi de bağlı olursa, o zaman krallığın bir üyesidir. Yasa koyucu olarak başkasının yabancı hiçbir iradesine bağımlı olmadığı zaman da, bu krallığın başıdır (şefi).

Akıl sahibi varlık –ister üye, isterse baş olsun– irade özgürlüğünün mümkün bulunduğu bir amaçlar krallığında kendisini yasa koyucu olarak görmelidir. Fakat ancak, iradesinin maksimleriyle değil, yalnız bütünüyle bağımsız bir varlık olduğu ve gereksinimleri bulunmayan iradesine tam uygun sınırsız bir güce sahip olduğu zaman, baş (şef) olduğunu öne sürebilir.

İmdi ahlaklılık, tüm eylemleri, hareketleri yasa koymayla ilinti içine sokmaktan meydana çıkar; ancak bu yasa koyma, bir amaçlar hükümdarlığını olanaklı kılar. Yalnız bu yasa koyma, her akıl sahibi varlıkta bulunmalı ve onun iradesinden doğabilmelidir, çıkabilmelidir. Bu iradenin ilkesi şudur: Ancak aynı zamanda genel yasa olabilen bir maksime göre hareket etmek (yani, genel bir yasa ile bağdaşabilen maksimden başka hiçbir şeye *(maksime)* göre eylemde bulunmamak); maksimleri aracılığıyla iradenin kendisini aynı zamanda genel bir yasa koyucu olarak görebilecek biçimde eyleme Maksimler eğer, kendi doğal yapıları genel yasa koyucu olarak akıl sahibi varlıkların bu nesnel ilkesiyle uyuşmuyorsa, bu ilkeye göre eylemde bulunmanın zorunluluğuna pratik bir zorlama (genel bir mecburiyet), yani ödev (vazife) adı verilir. Ödev, amaçlar dünyasında gayeler krallığında yalnız baş olana değil, fakat her üyeye, hem de hepsine aynı ölçüde yakışır.

Bu ilkeye göre, eylemde bulunmanın pratik zorunluluğu, yani ödev hiçbir zaman duygulara, dürtülere ve eğilimlere değil, yalnız akıl sahibi varlıkların birbirleriyle ilişkilerine dayanır; bu ilişki içinde akıl sahibi bir varlığın istenci hep, aynı zamanda yasa koyucu olarak görülmelidir, aksi takdirde ödev kendinde (kendi başına) amaç olarak düşünülemez. Böylece

akıl, genel yasa koyucu olarak kabul edilen iradenin maksimlerinden her birini başka iradelerin her biriyle, ayrıca da kişinin kendine yönelik her eylemiyle, ilinti içine sokar; bunu, başka herhangi pratik bir hareket nedeniyle ya da gelecekteki bir yarar uğruna yapmaz, ama aynı zamanda kendisinin de koyduğu yasadan başka bir yasaya boyun eğmeyen akıl sahibi bir varlığın değerliliği idesinden dolayı yapar.

Amaçlar (gayeler) dünyasında her şeyin ya bir fiyatı (pahası) ya da bir değeri (onuru) vardır. Fiyatı olan her şeyin yerine, onunla eşdeğer olan, aynı değerde olan başka bir şey de konabilir; oysa her fiyatın üstünde olan ve bundan dolayı da eşdeğeri, denk bir değeri bulunmayan bir şey değerlidir (onurludur).

İnsanların genel eğilimleri ve gereksinimleriyle ilintili olan şeylerin bir piyasa fiyatı vardır; bir gereksinime karşılık olmadan belirli bir beğeniye (zevke), yani ruhsal yapımızın (duygusal gücümüzün) yetilerinin amaçsız bir oyunundan duyulan hoşlanmaya uygun olanların bir duygu fiyatı vardır; fakat herhangi bir şeyin kendi başına amaç olmasının koşulunu oluşturan şeylerin ise yalnızca göreli bir değeri, yani bir fiyatı değil, ama manevi bir değeri, bir iç değerliliği vardır, kısaca, değerlidir (onurludur).

Oysa akıl sahibi bir varlığın kendinde (kendi başına) bir amaç olabilmesini sağlayan tek koşul, ahlaklılıktır; çünkü amaçlar ülkesinde bu varlık ancak onunla yasa koyucu bir üye olabilir. İmdi ahlaklılık ve buna sahip olan insanlık, aynı şeyi sağlayabildiklerine göre, değerli (onurlu) olan biricik şeylerdir. (Yani, salt bir değeri olan ancak ahlaklılık ve ahlaksal olabilen insanlıktır.) Becerikliliğin ve çalışkanlığın bir piyasa fiyatı vardır; şakacı, nüktedan, canlı bir imgeye sahip olmanın, yani fikir inceliğinin ve hayal gücündeki canlılığın bir duygu fiyatı vardır; buna karşılık, sözünde durmanın (içgüdülere değil) ilkelere dayanan, ilkelerinden dolayı iyiliksever olmanın manevi bir değeri vardır. Sözünün eri olma, ilkelerden dolayı iyiliksever olma ortadan kalkınca, ne sanat ne de doğa onların yerine bir şey koyabilir; çünkü bunların değeri onlardan doğacak etkilerde, sağlayacakları çıkar ve yararda değil, tersine niyette (yönelmişlikte), yani iradenin kendilerini bu biçimde, eylemlerde açığa çıkarmaya hazır olduğu maksimlerde bulunur –sonuç bunlar (eylemler) için bir yarar sağlamasa da, bu eylemlerden beklenen bir sonuca götürmeseler de. Ayrıca bu eylemlere hemen iyi bir gözle bakmamızı ve onlardan hoşnut olmamızı sağlayacak herhangi öznel bir yatkınlığın (eğilimin) ya da beğeninin öğütlerine gereksinmeleri yoktur onların; bu eylemler, kendilerine doğrudan doğruya

düşkün olmayı ya da onlar için bir duygu beslemeyi gerektirmezler: Kendilerini meydana getiren, gerçekleştiren iradeyi doğrudan doğruya duyulan bir saygının nesnesi olarak gösterirler; onları irade tarafından yaltaklanmak (pohpohlanmak) için değil –böyle bir şey ödevler söz konusu olduğunda bir çelişmedir çünkü– ama iradeye kabul ettirmek için akıldan başka bir şey gerekmez. İmdi bu değerlendirme, böyle bir düşünme biçiminin değerini de salt bir değerlilik olarak tanımayı, görmeyi sağlar ve onun değerini her türlü fiyatın sonsuzca üstüne çıkarır; çünkü bu saltık değerin kutsallığına gölge düşürmeden onu herhangi bir fiyatla ölçmek ya da karşılaştırmak hiçbir şekilde mümkün değildir; bu değere ne bir fiyat biçilebilir, ne de o, karşılaştırma konusu yapılabilir.

Öyleyse, acaba ahlaksal bir iyi niyete (yönelmişliğe) ya da erdeme, bu denli yüksek bir istemde bulunmayı haklı gösteren, onların bu kadar iddialı olmalarına hak kazandıran nedir? Bu onun, yani ahlaksal bakımdan olan iyi niyetin, akıl sahibi varlığa verdiği genel yasa koyma işine katılması becerisinden, böylece de akıl sahibi varlıkları mümkün bir amaçlar ülkesine üye olabilecek duruma getirmesinden başka bir şey olamaz. Kendinde (kendi başına) amaç olarak akıl sahibi varlığı böyle olmaya, böyle olunca da onu gayeler dünyasına yasa koyucu olmaya yönelten kendi doğal yapısıdır; bu yapı onu, bütün doğa yasalarına karşı özgür olmaya, ancak kendi koyduğu ve (aynı zamanda kendisinin de bağlı olduğu) maksimlerinin genel bir yasa koymada yer alabilmelerini sağlayan yasalara boyun eğmeye bağımlı kılar. Çünkü yasanın belirlediği değerden başka hiçbir şeyin değeri yoktur. Her türlü değeri belirleyen yasa koymanın kendisi de bu yüzden değerlidir, yani onun kayıtsız ve koşulsuz, eşsiz bir değeri vardır; bu değer, akıl sahibi bir varlığın ona ilişkin değerlendirmesinin (takdirin) en uygun ifadesi olan saygı sözü ile uygun bir biçimde dile getirilmiş olur. O halde özerklik *(autonomie)* insanın ve her akıl sahibi varlığın değerinin (onurunun) temelidir.

Ahlaklılık ilkesini göstermek için ortaya koyduğumuz üç tarz, aslında tek ve aynı yasanın üç formülünden ibarettir; bunların her biri öteki ikisini içine alır. Bununla birlikte aralarında, nesnel–pratik olmaktan daha çok öznel bakımdan bir fark vardır; bunun amacı da, (belirli bir analojiye göre) aklın bir idesini somut görüye (*Anschauung*; sezgisel algıya) dolayısıyla da duygulara yaklaştırmak içindir.

1) Genellikten ibaret olan bir biçim *(form)*; burada ahlak buyruğunun formülü şöyle dile getirilir. Maksimler, genel doğa yasaları gibi geçerli

olacaklarmış gibi seçilmelidirler;

2) Bir içerik *(materie)*, yani bir amaç (gaye); burada formül şöyle der: Akıl sahibi varlık, doğal yapısı gereği kendi başına bir amaç olduğundan, her maksimde yalnız göreli ve kişisel seçmeye bağlı (keyfi) olan her amacı sınırlayan koşul olmalı;

3) Bütün maksimlerin tam bir belirlenimini şu formülle dile getirmek: Kendi yasa koymalarıyla bütün maksimler, doğanın[38] bir egemenlik alanı olarak mümkün bir amaçlar (gayeler) ülkesiyle uyuşmalıdır. Buradaki ilerleme, iradenin (genelliğinin) biçimine ilişkin birliğinden, içeriğin (nesnelerin, yani amaçların) çokluğundan ve kategoriler sisteminin bütünlüğünden geçerek bir yol izler. Ama ahlaksal yargıda bulunma, hep kesin bir yöntemle ve kesin buyruğun *(kategorik imperativ)* şu genel formülü temele konarak yapılırsa, daha iyi olur: Kendilerini aynı zamanda genel yasalar yapabilecek olan maksimlere göre hareket et. Fakat eğer aynı zamanda ahlak yasasına açık bir kapı sağlamak ya da bir giriş kapısı açmak istersek, bu durumda, bir ve aynı eylemi, yukarıda sözünü ettiğimiz üç kavram altına sırayla sokmak, böylece de onu (eylemi) olabildiğince somut görüye yaklaştırmak çok yararlı olur.

Şimdi başladığımız yerde, yani koşulsuz iyi bir irade kavramında işi bitirmek mümkündür. Kayıtsız koşulsuz iyi iradenin kötü olmak elinde değildir, bu yüzden de maksimi genel bir yasa haline getirilen irade (istenç) kendi kendisiyle çatışamaz. O halde şu ilke onun da en yüksek yasasıdır: *Genelliğini aynı zamanda yasa olarak isteyebileceğin maksime göre her zaman hareket et; bu bir iradenin kendisiyle çatışmaya düşmeyeceği biricik koşuldur ve böyle bir buyruk da kesindir (kategorik imperativ).* Mademki mümkün eylemler için genel bir yasa olarak iradenin geçerliliği ile şeylerin genel yasalara göre varoluşunun genel bağı, yani genel olarak birbirine bağlanması –ki, doğa biçimsel olarak budur– arasında bir analoji vardır, o halde kesin buyruk şöyle dile getirilebilir. *Kendilerini aynı zamanda genel yasalar olarak konu (nesne) edinebilecek maksimlere göre hareket et.* Mutlak biçimde (kayıtsız koşulsuz) iyi bir iradenin formülü işte böyledir.

Akıl sahibi varlık (doğa), öteki doğalardan, kendine amaç koyarak ayırır kendisini. Bu amaç, her iyi iradenin içeriğidir. Fakat sınırlayıcı bir koşulu olmayan (şu ya da bu amaca ulaşmak gibi) mutlak bir iyi irade idesinde, (her iradeyi yalnızca göreli iyi yapan amaçlar olarak) her türlü etkide bulunan amaçların soyutlanması gerektiği için buradaki amaç, etkide bulunan (oluşturulan) bir amaç değil, tersine bağımsız bir amaçtır;

dolayısıyla onun ancak negatif olarak düşünülmesi gerekir; yani asla bu bağımsız amaca karşı hareket edilmemesi, eylemde bulunulmaması, bu yüzden de onun hiçbir zaman sırf araç olarak değil, her irade aktında daima ve aynı zamanda bir amaç olarak değerlendirilmesinin gerektiği düşünülmelidir. Oysa bu amaç, mümkün bütün amaçların öznesinden başka bir şey olamaz, çünkü bu özne aynı zamanda saltık (mutlak) kayıtsız koşulsuz iyi bir iradenin de öznesidir; zira bu irade, çelişkiye düşmeden, hiçbir nesneye yüklenemez, başka bir nesneden sonraya konamaz. Buradaki şu ilke: *"Her akıl sahibi varlıkla (kendinle ya da başkalarıyla) olan ilişkinde öyle hareket et ki, bu varlık, senin maksiminde aynı zamanda kendi başına bir amaç olarak bulunsun"* ilkesi aslında şu ilke ile aynıdır: *"Her akıl sahibi varlık için genelgeçerliliğini aynı zamanda kendi içinde taşıyan bir maksime göre hareket et."* Çünkü her amaç için araçları kullanırken, maksimimi her özne için bir yasa olarak genel olması koşulu bakımından sınırlandırmam gerektiği ifadesi şunu dile getirir: Amaçların öznesi, yani akıl sahibi varlığın kendisi hiçbir zaman yalnız araç olarak değil, tersine bütün araçların kullanılmasında en üstün ve sınırlayıcı koşul olarak, yani aynı zamanda daima amaç olarak eylemlerin bütün maksimlerinin (öznel ahlak ilkesinin) temeline konmalıdır.

Şimdi bundan tartışmasız şu sonuç çıkıyor: Kendi başına amaç olarak her akıl sahibi varlık, bütün yasalar açısından –bu yasalar ne olursa olsun– kendini aynı zamanda yasa koyucu olarak görebilmelidir, çünkü maksimlerinin genel yasa olmasındaki yatkınlık akıl sahibi varlığa kendinde (kendi başına) amaç olma özelliğini, ayrıcalığını kazandırır. Aynı biçimde: Maksimlerini hep yasa koyucu olarak kendi açısından, ama aynı zamanda da diğer her akıl sahibi varlık bakımından (bundan dolayı onlara kişiler denir) koyması gerekliliği, onun ayrıcalığının, değerliliğinin sıradan doğa varlıklarının hepsininkinden daha üstün olmasını birlikte getirmesi gibi bir sonuç da çıkar. İşte bir amaçlar ülkesi olarak kabul edilen akıl sahibi varlıkların bir dünyası *(mundus intelligibilis)*, bütün kişilerin üye olarak kendi yasalarını koymalarıyla mümkündür. Buna göre, her akıl sahibi varlık, her zaman genel amaçlar ülkesinde yasa koyucu bir üye imiş gibi hareket etmelidir. Bu maksimlerin (ana–temel kuralların) formel (biçimsel) ilkesi şudur: *Maksimlerin aynı zamanda sanki (bütün akıl sahibi varlıklar için) genel yasa görevini yerine getirecekmiş gibi hareket et.* Demek ki bir amaçlar ülkesi, ancak bir doğa ülkesi ile yapılan analojiyle mümkündür; ama bu ülkelerin birincisi ancak maksimlerle, yani kişinin kendine koyduğu

kurallarla, ikincisi ise ancak dışardan zorlayıcı bir etkide bulunan nedenlerle mümkündür. Buna dikkat edilmediğinde –bir makine olarak görülse bile amaçları bulunan akıl sahibi varlıklarla ilintisi olduğundan ve bu nedenden ötürü– doğanın bütününe doğa ülkesi adı verilir. Oysa böyle bir amaçlar ülkesi, ancak, kurallarını kesin buyruğun bütün akıl sahibi varlıklara buyurduğu maksimlerle, bunlara genel olarak uyulduğunda, gerçekleşebilirdi.

Her ne kadar akıl sahibi varlık, kendisi bu maksimi noktası noktasına izlese de, bu yüzden başka varlıkların da bu aynı maksime bağlı kalacaklarına güvenmese bile ve doğa krallığının, yani amaçlara göre düzenlenen bu krallığın kendisiyle birlikte bir kısmı olmaya hak kazanan uygun bir üye gibi, kendi başına bir amaçlar krallığına yönelmesi (doğa krallığı aracılığıyla mümkün bir amaçlar ülkesi), yani mutluluk beklentisini güçlendirmesine güvenmese de, şu yasa kalıcıdır: *"Yalnız mümkün bir amaçlar ülkesinde genel yasa koyan bir üyenin maksimlerine göre hareket et"*, çünkü bu, kesin olarak buyuran bir yasadır. Buradaki paradoks şu noktadadır: Akıl sahibi bir doğa olduğu için, insanlığın saltık (mantık) onurunun (değerliliğinin) –bununla ulaşılacak başka bir amaç ya da çıkarda bağımsız bir biçimde, dolayısıyla yalnızca bir ide karşısında duyulan saygı olarak– yine de irade için kaçınılmayacak bir buyruk olmalıdır; maksimin bu tür her çeşit kör güdülerden tam bir bağımsızlığı onun yüceliğini oluşturur ve her akıl sahibi öznenin (kimsenin) amaçlar ülkesinde yasa koyan bir üye olmasını sağlar; yoksa bu, öznenin gereksinimlerinin yalnızca doğa yasasına bağlı bir varlık olarak tasarımlanması gerekirdi. Doğa ülkesi ile amaçlar ülkesi her ne kadar ikisi de bir şef altında birleşmiş düşünülse ve böylece de ülkelerin ikincisi artık yalnız bir ide olarak kalmayıp gerçeklik kazansa da, hiç kuşku yok bu idede gizli bir güdü daha da güçlenecek, fakat hiçbir biçimde onun iç değeri artmayacaktır. Çünkü bundan başka, bu sınırsız yasa koyucunun bir tek kendisi, daima akıl sahibi varlıkların değerini, yalnız o idenin onlara buyurduğu çıkar gözetmeyen davranışlara göre yargılayan biri gibi tasarımlanmalıdır. Şeylerin özü dış ilintilerine göre değişmez ve bu dış ilişkileri dikkate almaksızın, onlardan soyutladıktan sonra insanın mutlak değerini tek başına oluşturmaya yeten şey –yargıda bulunan kim olursa olsun, isterse bu en yüksek varlık olsun– insanın yargılanmasında dayanılacak şeydir de, yani insan hakkında verilecek yargının da ölçüsüdür. İmdi ahlaklılık *(Moralität)*, eylemlerin iradenin özerkliği ile, yani bu iradenin maksimleri aracılığıyla mümkün bir genel

yasa koymayla olan ilişkisidir. İradesi özerkliği ile uyuşabilen, bağdaşabilen eyleme izin vardır; bağdaşamayan harekete ise izin yoktur. Maksimleri özerkliğin yasalarıyla zorunlu olarak birlikte giden, uyuşan irade, kutsal bir irade, saltık biçimde iyi olan bir iradedir (istençtir). Mutlak iyi olmayan iradenin özerklik ilkesine bağlılığı (ahlaksal zorunluluk) bir yükümlülüktür (bağlanmadır). Bu nedenle bağlanma, kutsal bir varlığa yüklenemez; eğer yüklenirse, bir eylemin yükümlülükten dolayı (bağlanmadan doğan) nesnel zorunluluğuna ödev denir.

Yukarıda kısaca söylenenlerden şimdi şu sorunu açıklamak kolay olacaktır: *"Her ne kadar ödev kavramıyla yasaya bir boyun eğmeyi, ona bağımlı olmayı düşünüyorsak da, aynı zamanda bununla, bütün ödevlerini yerine getiren kişide belirli bir yüceliği ve değerliliği (nasıl oluyor da) tasarımlıyoruz?"* Çünkü ahlak yasasına boyun eğmesi bakımından kişide bir yücelik yoktur, fakat kişinin aynı zamanda bu ahlak yasasının koyucusu olması ve yalnız bu bakımdan ona bağımlı olması dolayısıyla onun bir yüceliği vardır. Ayrıca yukarıda, bir eyleme ahlaksal bir değer verebilen şeyin ne korku, ne de eğilim olduğunu, tersine yalnızca yasa karşısında duyulan saygı güdüsü olduğunu göstermiştik. Kendi iademizin maksimleriyle mümkün olan genel bir yasa koyma koşuluyla eylemde bulunması yalnız söz konusu olduğu durumda, idede bizim için mümkün olan işte asıl bu irade gerçekten saygıya değer ve insanlığın onuru (mutlak değerliliği) –koyduğu yasaya aynı zamanda kendisinin boyun eğip uyması koşulu varsa da– genel yasa koyma yeteneğini gösterir.

AHLAKSALLIĞIN EN ÜSTÜN İLKESİ OLARAK İSTENCİN ÖZERKLİĞİ (İRADENİN OTONOMİSİ)

İradenin (istencin) özerkliği, iradenin kendi kendisinin (irade aktının nesnelerinin her türlü özelliğinden bağımsız olarak) bir yasası olması özelliğidir. İmdi özerkliğin ilkesi şudur: Seçilen maksimleri daima aynı zamanda aynı iradede genel yasalar olarak kavranacak biçimde seçmek. Bu pratik kuralın bir buyruk olduğu, yani her akıl sahibi varlığın iradesinin bu kurala bir koşul olarak zorunlu bir biçimde bağlı olduğu, iradede bulunan kavramların yalnızca çözümlenmesiyle kanıtlanamaz, çünkü bu önerme bireşimsel (sentetik) bir önermedir; bunun için buradan nesnenin bilgisinin ötesine geçmek (onu açmak) ve öznenin eleştirisine, yani katkısız (salt) pratik aklın eleştirisine gitmek gerekir; çünkü gerçekten zorunlu *(apodiktik)*

olarak buyuran bir bireşimsel önerme bütünüyle *a priori* bir biçimde bilinebilmelidir; fakat bu şimdiki bölümün işi değildir. Ne var ki, özerkliğin söz konusu olan ilkesinin ahlakın tek ilkesi olduğu, ahlaksallık kavramının yalnız çözümlenmesiyle kolayca gösterilebilir. Çünkü bu çözümlemeyle, ahlaksallık ilkesinin bir kesin buyruk *(kategorik imperativ)* olması gerektiği, fakat bunun da –ne daha az, ne de daha fazla– ancak bu özerkliği buyurduğu ortaya konur.

AHLAKSALLIĞIN KATIŞIKSIZ (SAF) OLMAYAN BÜTÜN (SAHTE) İLKELERİNİN KAYNAĞI OLARAK İRADENİN HETERONOMİSİ

İrade, kendisini belirlemesi gereken yasayı, kendisi için genel yasa olma niteliğindeki maksimlerinden başka bir yerde ararsa, dolayısıyla irade kendisini bir yana atıp, kendi dışına çıkarak nesnelerinin herhangi birinde yasayı ararsa ortaya daima heteronomi çıkar. Bu durumda kendi kendisine yasa veren irade değil, iradeyle olan ilişkisi açısından, ona yasayı veren nesnedir. Bu ilişki ister bir eğilime, isterse aklın tasarımlarına dayansın, ancak koşullu buyrukları *(hipotetik imperativ)* ortaya koyabilir: Şu şeyi, başka bir şey istediğim için yapmalıyım. Oysa ahlaksal buyruk, yani kesin olan buyruk şunu söyler: Başka hiçbir şey istemeseydim bile, şu ya da bu biçimde hareket etmeliyim. Örneğin, bir kimse ilk buyruğa göre şunu söyler: Saygınlığımı korumak istiyorsam, yalan söylememeliyim; ikinci buyruğa göre ise şunu der: Bana en ufacık bir onursuzluk getirmeyecek bile olsa, yine de yalan söylememeliyim. İmdi bu sonuncu buyruk, nesnenin iradeye hiçbir etkisi olmaması (iradenin hiçbir nesneden etkilenmemesi) ve öyle ki, pratik aklın (iradenin) kendine yabancı çıkarlara hizmet etmemesi, tam tersine, en üstün yasa koyucu olarak kendi buyurgan otoritesini göstermesi için bu sonuncu buyruk kendisini her türlü nesneden soyutlamalıdır. Böylece, örneğin ben başkasının mutlu olması için çalışmalıyım, ama bunu, başkasının mutluluğunda (ister doğrudan doğruya bir eğilim gereği olsun, ister dolaylı olarak akıl aracılığıyla sağlanan herhangi bir hoşa gitme için olsun) beni ilgilendiren herhangi bir şey varmış gibi değil, tam tersine yalnız başkasının mutluluğunu dışarda bırakan bir maksim tek ve aynı iradede genel bir yasa olarak kavranamayacağından, yani onun genel bir yasa olarak kavranabilmesi için başkasının mutluluğuna yardımcı olmaya çalışmalıyım.

HETERONOMİNİN KABUL EDİLEN TEMEL KAVRAMINDAN ÇIKABİLECEK (MÜMKÜN) BÜTÜN AHLAKSALLIK İLKELERİNİN BÖLÜMLERE AYRILIŞI

İnsan aklı, katkısız kullanılışı sırasında eleştiriden yoksun olduğu sürece, başka konularda olduğu gibi burada da, tek doğru yolu bulmadan önce, mümkün olan bütün yanlış yolları denemiştir.

Bu açıdan ele alınabilecek bütün ilkeler ya *deneysel* ya da *akılsal*dırlar. *Mutluluk* ilkesinden çıkarılan birinci türdekiler fiziksel ya da ahlaksal duygu üzerine dayanırlar; yetkinlik ilkesinden çıkan ikincileri ise, ya mümkün bir etki olarak, yetkinliğin akılsal kavramı üzerinde ya da irademizi belirleyen nedenler olarak, bağımsız bir yetkinlik ilkesi (Tanrı'nın iradesi) üzerinde kurulurlar.

Deneysel ilkeler, ahlaksal yasalara temel olmaya hiç de elverişli değildirler. Çünkü bu yasaların (ilkelerin) temeli *insan doğasının özel yapısından* ya da bu doğal yapının içinde bulunduğu rastlantısal koşullardan alınırsa, içinde bulunduğu rastlantısal durumlardan çıkarılırsa, bu ilkelerin fark gözetmeksizin bütün akıl sahibi varlıklar için geçerli olmasını gerektiren genelliklerinin bu varlıklara yüklemiş olduğu koşulsuz pratik zorunluluk böylece ortadan kalkmış olur. Bir insanın kendi *mutluluğu* ilkesi ise en çok reddedilecek olan ilkedir; bunun nedeni bu ilkenin yalnız yanlış olmasından ve gönül huzurunun (esenliğin) daima iyi davranmaya bağlı olduğu görüşünün deneyle çelişmesinden dolayı değildir; hatta ahlaksallığın temellendirilmesine hiç katkısı olmadığından da değildir; çünkü bir insanın mutlu olması başka, iyi olması ise başka bir şeydir, yine bir insanın zeki ve kendi çıkarını, kendi yararını kolayca kestiren, ileri görüşlü bir kimse olmasıyla erdemli olması birbirinden tamamıyla farklı şeylerdir; insanın mutluluğu ilkesinin reddedilmesinin nedeni daha çok ahlaksallığın temeline, onu sarsan ve bütün yüceliğini yok eden güdüler koyduğundandır. Bu güdüler (empirik ilkeler) hem erdeme, hem de kötülüğe götüren hareket nedenlerini *(motiv*leri*)* bir arada aynı sınıfa sokarlar ve bize daha iyi hesap etmeyi öğretirler, buna karşılık, erdemi kötülükten ayıran özel farkı tamamıyla ortadan kaldırırlar. Ahlak duygusu, yani bu sözümona özel duyuya (anlayışa) gelince,[39] (ona başvurmak ne kadar yüzeysel olsa da, yalnız genel yasalar söz konusu olduğu zaman bile *duyguyla* işin içinden çıkabileceklerini, sıkıntıdan kurtulmak için duyguya başvurabileceklerini sanan *düşünmekten yoksun* kimseler bulunsa da ve hatta doğası gereği

derece bakımından sonsuz farklılık gösteren duygular iyi ve kötü için tam olarak denk [aynı] bir ölçüt veremese de, bundan başka kendi duygusu ile yargıda bulunan bir kimse, başkaları için bu aynı duygu ile hiç mi hiç yargıda bulunmasa da) o ahlaksallığa ve ona özgü olan saltık değerliliğe daha fazla yakındır; çünkü erdemden duyulan hoşnutluğu ve ona karşı beslenen yüksek takdiri, değeri *doğrudan doğruya (hemen)* erdeme yükleyerek onu onurlandırır ve hiç olmazsa bizi kendisine bağlayan şeyin, erdemin güzelliğinin değil, yalnızca yarar (çıkar) olduğunu yüzüne söylemez.

Ahlaksallığın akılsal ya da rasyonel temelleri arasında yetkinliğin ontolojik kavramı (ne denli boş, ne denli belirsiz olsa da ve dolayısıyla mümkün gerçekliğin sonsuz alanlarında bize elverişli olanın en büyüğünü bulmaya o denli az yarasa da ve ayrıca burada söz konusu olan gerçekliği başka türden herhangi bir gerçeklikten özellikle ayırmaya çalışırken, kaçınılmaz bir biçimde bir kısırdöngü içinde dönmeye mecbur kalsa ve açıklaması gereken ahlaksallığı örtük [gizlice] olarak varmış gibi sanmaktan kurtulamasa da), ahlaksallığı en yetkin Tanrısal iradeden çıkaran teolojik kavramdan yine de daha iyidir. Bunun nedeni, Tanrı'nın yetkinliği hakkında tam bir sezişsel görüye *(Anschauung)* sahip olmamamız ve bunu ancak aralarında yetkinliğin başlıcası, en soylusu olan ahlaksallık kavramını kendi kavramlarımızdan çıkarabilmemiz değildir; tersine böyle yapmazsak, (yapılsaydı eğer açıklamada bir kısırdöngüye düşülürdü), Tanrısal iradenin elimizde kalan tek kavramının –korkunç bir iktidar (güçlülük) ve intikam arzusunun tasarımına bağlı bulunan ün ile egemenlik arzusu özelliklerinden çıkarılan tek kavramının– ahlaksallığa tamamıyla ters düşen bir ahlak sisteminin temellerini zorunlu olarak oluşturması gerekirdi.

Oysa ahlaksal duygu kavramı ile genellikle yetkinlik kavramı arasında bir seçme yapmak zorunda kalsaydım (her ikisi de ahlakı temellendirmede hiç elverişli olmasalar da, ahlaksallığa bir zarar da vermezler) sonuncusunu yeğlerdim; çünkü yetkinlik kavramı hiç değilse, sorunu çözümlemeyi duyusallığın elinden alarak salt aklın mahkemesine getirir, burada soruna ilişkin herhangi bir karara varamasa da, belirsiz olan ideyi (kendi başına iyi olan bir iradenin idesini), daha kesin ve yakından bir belirlemeye varmak için bozmadan korur.

Kaldı ki bütün bu öğretilerin kavramlarını ayrıntılı ve geniş bir biçimde çürütmek, reddetmek zorunda kalmayacağımı sanıyorum. Bu tutum o kadar kolaydır ki, hatta görevleri dolayısıyla bu kuramlardan benimsediği birisi

konusunda düşüncelerini açıklamaları beklendiğinde (çünkü dinleyiciler, verilecek bir yargının sürüncemede kalmasına, askıda tutulmasına kolaylıkla tahammül etmezler) kendileri tarafından da öylesine açıkça görülmektedir ki, bunun üzerinde diretmek gereksiz bir şey olurdu. Fakat bizi burada daha çok ilgilendiren şey, bu ilkelerin, ahlaklılığa iradenin heteronomisinden başka bir ilk temeli veremediklerini ve işte bu nedenle de amaçlarına zorunlu olarak ulaşamayacaklarını bilmektedir.

Nerede iradeye kendisini belirleyecek bir kuralın buyurulması için iradenin bir nesnesini temel olarak almak gerekliliği düşünülüyorsa, orada heteronomiden başka bir kural söz konusu değildir; buyruk koşulludur, yani, kişi *eğer* şu nesneyi istiyorsa ya da istediği için şu ya da bu biçimde hareket etmelidir; dolayısıyla bu buyruk hiçbir zaman ahlaksal, yani kesin (kategorik) olarak buyurmaz. Nesne iradeyi, ister kişinin kendi mutluluğu ilkesinde olduğu gibi eğilim aracılığıyla, isterse yetkinlik ilkesinde olduğu gibi genellikle irademizin mümkün nesnelerine yönelmiş akıl aracılığıyla belirlesin, bu her iki durumda da irade hiçbir zaman kendisini eylemin tasarımı yardımıyla *doğrudan doğruya* belirlemez, tersine bu eylemin irade üzerinde göstereceği etkinin doğurduğu güdü ile belirler; başka bir şeyi istediğim için şu şeyi yapmalıyım; ve buradan da, benim öznemin temelinde bu başka şeyi bana isteten (zorunlu olarak) başka bir yasanın daha bulunması gerektiği önceden varsayılıyor ki bu başka yasa da sırasıyla maksimlerini sınırlayacak bir buyruğu (imperatif) gerektirir. Kendi gücümüzle mümkün bir nesnenin tasarımı için, öznenin doğal yapısı bakımından iradeye yapması gereken uyarma ve isteklendirme (dürtü), öznenin doğal özelliğine göre olduğundan, yani iradeyi bu harekete geçirme ister öznenin duygusallığına (eğilimine), isterse doğal yapıların özel kuruluşuna göre bir nesneden hoşlanma sonucunda işleyen anlama yetisine ya da aklına bağlı bulunsun, özne kendi doğasının özel yapısı gereği bir nesne üzerinde tasarımda bulunabilir, bu durumda da doğa bir yasa vermiş olur; ve böyle bir yasa olarak da o yalnız deney aracılığıyla bilinememiş ve kanıtlanamamış olmakla kalmaz, yani rastlantısal olarak ve ahlaksal bir kuralın gerektirdiği gibi zorunlu pratik bir kural olmaya elverişli bulunmamakla kalmaz, tersine bu yasa iradenin daima heteronomisi olur; burada irade kendisine yasa koymaz, ona yasayı, yabancı bir dürtü (güç), öznenin bu yasaya duyarlı olan doğal yapısı aracılığıyla verir.

İmdi ilkesi kesin bir buyruk olması gereken kayıtsız koşulsuz (saltık biçimdeki) iyi irade, her türlü nesne bakımından belirsiz kalacak ve

genellikle *irade aktının (ediminin) yalnız formunu* özerklik (otonomi) olarak taşıyacaktır; yani iradenin bu formu, her iyi iradenin maksimlerinin, kendilerini yasa kılmaya elverişlilikleri, her akıl sahibi varlığın iradesinin herhangi bir çıkar ve güdüye dayanmadan, kendine koyabileceği tek yasadır.

Böyle sentetik pratik bir önermenin a priori olarak nasıl mümkün ve neden zorunlu olduğunun çözümü artık Ahlak Metafiziğinin sınırları içinde bulunmayan bir sorundur; bu arada bu önermenin doğruluğunu da (hakikat) burada savunmadık, hele bu kanıtlamanın elimizde olduğunu da hiç öne sürmedik. Biz ancak bir kez genel olarak kullanıldığı anlamda ahlaklılık kavramını geliştirmekle, irade özerkliğinin bu ahlaklılık kavramına kaçınılmaz bir biçimde bağlı bulunduğunu, daha doğrusu onun temelini oluşturduğunu gösterdik. İmdi ahlaklılığı hakikati olmayan hayal ürünü bir ide gibi değil de, var olan bir şey gibi sayan bir kimse, aynı zamanda onun burada ortaya konan, ileri sürülen ilkesini de kabul etmelidir. Böylece bu bölüm, birinci bölüm gibi, yalnız analitiktir. Eğer kesin buyruk *(kategorik imperativ)* ve onunla birlikte iradenin özerkliği bir hakikat ise ve *a priori* bir ilke olarak mutlak biçimde (kayıtsız koşulsuz) zorunlu ise, o zaman bundan ahlaklılığın uydurma bir şey (bir hayal ürünü) olmadığı sonuç olarak çıkar ki, bu da *salt (katkısız) pratik aklın mümkün bir sentetik kullanımını* gerektirir; fakat bu konuya, bu akıl yetisinin kendisini ilk önce ele alıp bir *eleştirisini* yapmadan, geçmeye cesaret edemeyiz. Bu nedenle son bölümde bunun ana çizgilerini amacımıza yetecek kadar ele alacağız.

Üçüncü Bölüm

AHLAK METAFİZİĞİNDEN SALT PRATİK AKLIN ELEŞTİRİSİNE GEÇİŞ ÖZGÜRLÜK KAVRAMI İRADENİN (İSTENCİN) ÖZERKLİĞİNİ AÇIKLAMAK İÇİN BİR ANAHTARDIR

İrade, akıl sahibi olmaları bakımından, canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir ve *özgürlük* ise bu nedenselliğin kendisini *belirleyen* yabancı nedenlere bağlı olmadan etkili olabilme özelliğidir; aynı biçimde yabancı nedenlerin etkilemesiyle etkinlik gösteren *doğal zorunluluk* da, akıl sahibi olmayan varlıkların tümünün nedenselliğinin bir özelliğidir.

Özgürlük hakkında burada verilen açıklama (aydınlatma) *negatiftir ve* bundan dolayı da özgürlüğün niteliğini (özünü) anlamak bakımından verimsizdir; ama bundan, özgürlüğün *pozitif* bir kavramı ortaya çıkar ki, bu da o oranda zengin içerikli ve verimlidir. Çünkü nedensellik kavramı, bizim 'neden' dediğimiz bir şey aracılığıyla başka bir şeyin, yani sonucun ortaya çıkmasını gerektiren *yasalar* kavramına dayanır, onunla birlikte ortaya çıkar; doğa yasalarına bağlı bir iradenin özelliği olmamakla birlikte özgürlük kavramı da yasasız değildir; tersine, özgürlüğün daha çok özel türden değişmeyen yasalara dayanan bir nedenselliği olması gerekir, yoksa özgür bir irade (istenç) saçma olurdu, bir hiçten ibaret kalırdı. Doğa zorunluluğu, etkide bulunan nedenlerin bir heteronomisiydi; çünkü etkide bulunan (nedeni, başka bir şey) bir nedensellik haline getirdiği için her etki ancak yasalarla mümkündür (nedenselliğin belirlenmesi yasasına göre). Öyleyse iradenin özgürlüğü bir özerklikten, yani iradenin kendi kendisinin bir yasası olma özelliğinden başka ne olabilir? *"Bütün davranışlarda irade kendisi bir yasadır"* önermesi yalnızca şu ilkenin bir ifadesi olmaktadır: *"Kendini genel bir yasa olarak da nesne (konu) edinebilecek olan maksimden başka hiçbir maksime göre hareket etmeme (eylemde bulunmama)".* Fakat bu ilke de kesin buyruğun ve ahlaklılık ilkesinin tam formülüdür; imdi, özgür bir irade ile ahlak yasalarına bağlı bulunan, onların altında yer alan bir irade aynı şeydir.

İmdi eğer iradenin özgürlüğü kabul edilirse, bundan ahlaklılık, kendi ilkesi ile birlikte, bu özgürlük kavramının yalnız çözümlenmesiyle sonuç olarak çıkarılır. Yine de şu önerme sentetik bir yargıdır: *"Kayıtsız koşulsuz*

(mutlak) iyi bir irade, kendisini genel bir yasa olarak her zaman içerebilen bir maksimi bulunan iradedir"; çünkü mutlak biçimde iyi bir irade kavramının çözümlenmesiyle onun maksiminin bu özelliğini bulmak mümkün değildir. Fakat bu gibi sentetik önermeler ancak iki bilginin –her ikisinin de kendisinde bulunabilecekleri– yani, birbirleriyle birlikte rastladıkları üçüncü bir bilgiye bağlanmalarıyla aralarında bir bağ kurulması durumunda mümkündür. Özgürlüğün *pozitif* kavramı bu üçüncüyü meydana getirir; bu üçüncü ise fizik nedenlerde olduğu gibi, duyular dünyasının doğal varlığı olamaz (bu duyular dünyası kavramında, etkilediği *başka bir şeyle* ilişkisinde neden olarak bir şeyin kavramları bir araya gelir, yani, bir şeye neden olarak bağlanan kavramlar, etki olarak başka bir şeyle ilişkileri bakımından birleşirler). Özgürlüğün bize gösterdiği ve hakkında *a priori* bir idesine sahip olduğumuz bu üçüncünün ne olduğu ve özgürlük kavramının salt pratik akıldan türetilmesi burada hemen gösterilemez; bununla birlikte kesin buyruğun imkânı anlaşılır bir duruma getirilebilir, ama bunun için biraz daha hazırlık gereklidir.

ÖZGÜRLÜK BÜTÜN AKIL SAHİBİ VARLIKLARIN İRADESİNİN BİR ÖZELLİĞİ OLARAK KABUL EDİLMELİDİR

Eğer bütün akıl sahibi varlıklara da özgürlüğü yüklemek için yeterli bir nedenimiz yoksa, hangi nedenden olursa olsun, irademize özgürlük yüklemek yetmez. Çünkü mademki ahlaklılık, yalnız *akıl sahibi varlıklar* olarak bizlere yasa hizmetini görüyor, o halde ahlaklılığın bütün akıl sahibi varlıklar için de geçerli olması gerekir; ve ahlaksallık, yalnız özgürlüğün özelliğinden çıkarıldığına göre, ondan türetilmek gerektiğine göre, özgürlüğü de bütün akıl sahibi varlıkların iradesinin özelliği olarak göstermek, kanıtlamak gerekir. Özgürlüğü, insanın doğal yapısının bazı sözümona belirli deneylerinden hareket ederek göstermek, ortaya koymak yeterli değildir (zaten bu tamamıyla olanaksızdır ve mümkün olan gösterme, ancak *a priori* olarak sağlanabilir); özgürlük, genel olarak akıl sahibi olan ve bir iradeyle donatılmış bulunan varlıkların faaliyetine (etkinliğine) özgü bir şey gibi kanıtlanmalıdır. O halde, diyorum ki: Başka türlü değil de yalnız *özgürlük idesi altında*, ona bağlı olarak hareket edebilen her varlık, tam da bu nedenden dolayı pratik bakımdan gerçekten özgürdür; yani ayrılamaz bir biçimde özgürlüğe bağlı olan bütün yasalar, sanki bu varlığın iradesinin kendi başına da özgür olduğu teorik Felsefede geçerli olacak biçimde gösterilmiş gibi, böyle bir varlık için de geçerlidir.[40] Şimdi, iradesi olan her akıl sahibi varlığa, zorunlu olarak, yalnız onun

kendisine dayanarak hareket edeceği özgürlük idesini yüklememiz gerektiğini öne sürüyorum. Çünkü böyle bir varlıkta biz, pratik olan, yani nesneleri bakımından nedenselliğe sahip olan bir akıl tasarlıyoruz. Oysa, şimdi yargıları bakımından kendi bilinci ile başka bir yerden yönetilmeyi kabul eden bir akıl düşünmek olanaksızdır; çünkü bu durumda özne, yargı yetisinin belirlenmesini kendi aklına değil, tersine dürtülerine (empirik bir güce) yüklemiş olacaktı. Akıl kendi ilkelerinin yapıcısı, koyucusu olarak, kendisini yabancı etkilemelere bağımlı görmemelidir; yani akıl, pratik akıl ya da akıl sahibi bir varlığın iradesi olarak, aklın kendisi tarafından özgür olarak görülmelidir; başka bir deyişle, akıl sahibi böyle bir varlığın iradesi, ancak özgürlük idesine dayanarak, ona özgü, özgürlük idesi altında bağımsız bir irade olabilir; bundan dolayı da irade, pratik bakımdan bütün akıl sahibi varlıklara yüklenmelidir.

AHLAKLILIK İDELERİNE BAĞLI OLAN İLGİ ÜSTÜNE

Ahlaklılığın belirlenmiş olan kavramını en sonunda özgürlük idesine indirgedik; ama biz bu özgürlük idesini, kendimizde ya da insanın doğal yapısında bulunan gerçek bir şey olarak gösteremedik; ancak şunu saptayabildik: Eğer biz bir varlığı akıl sahibi bir varlık olarak ve hareketleri bakımından da kendi nedenselliğinin bilinci içinde bulunan, yani bir irade ile donatılmış bir varlık olarak tasarımlamak istiyorsak, özgürlük idesini kabul etmek zorunda kalırız; böylece, aynı nedenlerden dolayı akıl ve irade ile donatılmış olan her varlığa, özgürlük idesine bağımlı olarak hareket etmesini belirleme özelliğinin yüklenmesi gerektiğini buluyoruz.

Fakat, bu idenin kabul edilmesinden de, eylemde ve etkinlikte bulunmak için şu yasanın bilinci ortaya çıktı: Hareketlerin öznel ilkeleri, yani maksimler daima o biçimde alınmalıdırlar ki, onlar aynı zamanda nesnel, yani genel ilkeler olarak geçerli olabilsinler, dolayısıyla da onlar kendimize özgü olan genel yasalar koyma işlevimize hizmet edebilsinler. Ama acaba neden ben, hem de genellikle akıl sahibi bir varlık olarak kendimi bu ilkeye bağımlı kılayım, öyle ki böylece akıl sahibi olan bütün öteki varlıklar da bu ilkeye bağımlı olsunlar? Beni buna hiçbir ilginin *sürüklemediğini* kabul ediyorum, çünkü bu kesin bir buyruk oluşturamaz; bununla birlikte yine de benim buna karşı zorunlu olarak bir ilgi *duymam* ve bunun nasıl olup bittiğini görüp kavramam gerekir; çünkü bu olması gereken bir istemedir (iradedir), bu isteme aslında, aklın onda engellerle karşılaşmadan pratik olması koşuluyla, her akıl sahibi varlık için geçerli bir *"istemek"* tir. Bizim gibi duyarlılığın, dolayısıyla başka türden olan böyle

bir güdünün etkisi altında kalan, bu *motiv* tarafından uyarılan, aklın kendi başına yapacağı şeyi her zaman yapmayan varlıklar söz konusu olunca, hareketin bu zorunluluğu yalnız olması gerek adını alır ve öznel zorunluluk da nesnel zorunluluktan ayırt edilir.

İmdi öyle görünüyor ki, biz özgürlük idesinde ahlaksal yasaya, yani iradenin özerklik ilkesinin kendisini yalnız varsaymış oluyoruz ve ahlaksal yasanın kendine özgü gerçekliğini ve nesnel zorunluluğunu kanıtlayamıyoruz. Gerçi bununla halis olan ilkeyi hiç olmazsa şimdiye değin yapıldığından daha tam ve kesin bir biçimde belirlemekle yine de çok önemli bir şey kazanmış olurduk, fakat bu ilkenin geçerliliği ve ona boyun eğmedeki pratik zorunluluğu bakımından hiçbir ilerleme kaydedemezdik. Çünkü bir yasanın geçerliliğinde olduğu gibi, bizim eylem ve etkinliklerimizin kuşatıcı koşulu olması gereken maksimlerimizin genelgeçerliği hakkında bize şu soruların niçin'ini soran kimseye doyurucu bir yanıt veremezdik: *"Kendisinden daha üstün bir yarar düşünülemeyecek kadar büyük olan, bu tür eylemde bulunmanın değerini dayandırdığımız maksimlerimizin genelgeçerliliği, neden bir yasanın genelgeçerliliği gibi eylemlerimizi sınırlayan bir koşul olmalı?"* Ve *"Nasıl oluyor da insan ancak bununla, karşılaştırıldıklarında hoş ya da hoş olmayan bir durumun değerini hiçe indirgeyen kendi kişisel değerini duyduğuna inanıyor?"*

Gerçi biz, herhangi bir durumla hiçbir ilişkide bulunmadan (duruma ilgi duymadan), kişisel bir niteliğe karşı pekâlâ bir ilgi duyabiliriz; ancak bu kişisel nitelik bizim, aklın yönetmesi gereken ve durumla hiçbir ilişkisi olmayan bir ilgiye katılmamızı mümkün kılmalıdır; yani, mutlu olmaya layık olmanın kendisine, bu mutluluğa katılmak (ondan pay almak) gibi bir nedene dayanmadan, kendiliğinden bir ilgi duyulabilir. Fakat bu yargı gerçekte (özgürlük idesi sayesinde kendimizi her türlü deneysel ilgiden uzak tuttuğumuz zaman) ancak ahlak yasasının öne sürülen (varsayılan) öneminin etkisidir; fakat kendimizi bu empirik ilgiden uzak tutmamız gerektiğini, yani eylemde bulunurken kendimizi özgür olarak görmemiz, ama yalnız kendi kişiliğimizde, durumumuzu değerli kılan şeylerin yitirilmesini telafi edebilecek bir değer bulmak için yine de kendimizi bazı yasalara boyun eğmiş saymamız gerektiğini ve bunun da nasıl olabildiğini, dolayısıyla *ahlak yasasının nereden geldiğini (neden bizi bağladığını)* böyle henüz anlayacak bir durumda değiliz.

Çekinmeden itiraf etmeliyiz ki, burada içinden çıkılması mümkün değilmiş gibi görünen bir kısırdöngü ile karşılaşıyoruz. Amaçlar düzeninde

ahlak yasalarına bağımlı olduğumuzu düşünebilmek için etki eden nedenler düzeninde kendimizi özgür olarak kabul ediyoruz ve sonra da kendimize irade özgürlüğü yüklediğimiz için kendimizi bu ahlak yasalarına bağımlı düşünüyoruz; çünkü hem irade özgürlüğü, hem de iradenin kendi kendine yasa koyması işlevinin her ikisi de özerkliktir, dolayısıyla her ikisi de birbirinin yerine geçebilecek kavramlardır; işte bu nedenle de bu kavramlardan biri ötekini açıklamak ya da onlardan birini diğerinin temeli olarak göstermek için değil, tersine olsa olsa ancak mantıksal bakımdan aynı nesnenin birbirinden farklı görünen tasarımlarını tek bir kavrama indirgemek için kullanabiliriz onları (aynı değerdeki farklı kesirleri en küçük terime indirgediğimiz gibi).

Fakat öğrenmek için aramamız gereken bir yol daha kalıyor: Acaba biz kendimizi özgürlük aracılığıyla *a priori* etkide bulunan nedenler olarak düşündüğümüz zaman ile, kendi kendimizi eylemlerimize göre gözümüzün önünde duran etkiler olarak tasarımladığımız zaman bakış açılarımız farklı olmuyor mu? (Yani, acaba yerimizin farklı konumlarda bulunması gerekmiyor mu?)

Kişisel seçmemiz (tercihimiz) olmadan bize gelen tasarımların (duyuların sağladığı tasarımlar gibi) nesneleri ancak bizi uyardıkları gibi bilmemizi sağladıkları, böylece bu nesnelerin kendilerinin (kendi başına) ne olduklarının bizim için bilinmeden kaldığı, dolayısıyla bu tür tasarımlar söz konusu olunca, anlama yetisi onlara en yoğun bir dikkatle eğilse ve onları açıklığa kavuştursa da, bizim tasarımlar aracılığıyla yalnız *görünüşlerin (Erscheinungen)* bilgisine varabileceğimizi, ama kendi başına şeylerin *(noumenon)* bilgisine hiçbir zaman ulaşamayacağımızı görmek için inceden inceye düşünmeye gerek yoktur; kendine göre olsa da, en sıradan anlama yetisinin bile duygu dediği yargı gücünün yaptığı bir ayrımla bunu pek iyi bir biçimde yapabileceğini kabul edebiliriz. Bu ayrım bir kez yapıldı mı (başka bir yerden bize verilen ve bunlar dışardan gelirken karşılarında bizim pasif olduğumuz tasarımlar ile yalnız kendi kendimize ortaya koyduğumuz ve bunlarla etkinliğimizi gösterdiğimiz tasarımlar arasındaki farklılıktan dolayı) görünüşlerin arkasında görünüş olmayan bir şeyin (kendi başına şeylerin; Ding an sich), yani şeylerin kendilerinin olduğunu; ama aynı zamanda, onları bizi uyardıkları şekilden başka türlü asla bilemeyeceğimizden, onlara daha fazla yaklaşamayacağımızı ve kendilerinin ne olduklarını hiçbir zaman bilemeyeceğimizi kabul etmemiz gerektiği sonucu kolayca ortaya çıkar. Buradan kabaca bir ayrım da olsa,

duyular dünyası (mundus sensibilis) ile, *anlama yetisi dünyası* (mundus intellegibilis) ayrımı doğar; birincisi, dünyaya bakan çeşitli kimselerin duyusallığındaki farka göre çok değişik olabilir, oysa bunun temelinde bulunan ikincisi ise, hep aynı kalır. Hatta insan, iç duyusu sayesinde kendi hakkında edindiği bilgi ile kendi başına olan yanını bildiğini savunamaz. Çünkü insan –söz yerindeyse– kendisini yaratmadığından ve kendisi hakkındaki kavramını *a priori* olarak değil, empirik (deneysel) olarak edindiği için, insan kendisi hakkında iç duyusu ile ve dolayısıyla da ancak doğal yapısının görünüş biçimi sayesinde kendi bilincinin etkilenmesi, uyarılmasıyla bilgi edinebilmesi doğaldır. Fakat bununla birlikte insan, kendi öznesinin yalnız bir sürü görünüşten oluşturulmuş yapısının yanında, bu öznenin temelinde bulunan başka bir şeyi daha, kendi yapısı ne olursa olsun, bir Ben'i zorunlu olarak kabul etmeli ve bu Ben'in yalnız duyuları algılaması ve alımlaması (duyması) bakımından kendisini *duyular dünyasına,* fakat kendisinde salt bir etkinlik olan (duyuların etkilemesine, uyarmasına maruz kalmadığı, ama doğrudan doğruya bilincine vardığı) her şey açısından da kendisini *düşünülür (anlaşılır) dünyaya* bağlı kabul etmelidir.

İşte düşünen insanın karşısına çıkabilecek bütün konular hakkında aynı sonuca varması gerekir. Bilindiği gibi, duyu nesnelerinin arkasında görünemeyen, kendi başına etkin olan bir şeyi daha beklemeye eğilimli olan, fakat bunu çok geçmeden duyu alanına getirmek suretiyle, yani duyu nesnelerinin gerisinde kabul ettiği bu görünmeyen şeyi duyusal kılarak sezgisel görü nesnesi yapmak istemekle yine bozan, böylece de biraz olsun daha zeki olamayan en sıradan anlama yetisi bile büyük bir olasılıkla bu sonuca varır.

Fakat insan, kendisinde gerçekten bir yeti bulur, bununla insan kendisini öteki bütün şeylerden, nesneler tarafından uyarılan kendisinden de ayırır; bunu sağlayan yeti ise *akıl'dır (Vernunft).* Salt kendinde etkinlik olarak bu akıl, *anlama yetisi*nden de *(Verstand)* üstündür, şöyle ki, her ne kadar kendinde etkinlik ise de ve duyu gibi yalnız şeyler tarafından uyarıldığımızda (yani, edilgin –pasif– olduğumuzda) ortaya çıkan tasarımları içermese de, anlama yetisi bu etkinliği ile, *duyusal tasarımları kurallar altına koymaya,* böylece onları bir bilinçte birleştirmeye yarayan kavramlardan başka kavramlar oluşturamaz; anlama yetisi duyusallığı (duyarlığı) bu amaç için kullanmasaydı hiçbir zaman düşünülemezdi; oysa akıl, ide adı altındakilerle o denli salt bir kendi kendine etkinlik gösterir ki,

duyusallığın (duyarlığın; sinnlichkeit) yalnızca kendisine sağlayabileceklerinin hepsini aşar ve akıl, duyular dünyasını anlama yetisi dünyasından ayırt etmekle ve anlama yetisinin sınırlarını çizmekle en önemli işlevini göstermiş olur.

İşte bu yüzden akıl sahibi bir varlık (daha aşağı yetileri bakımından değil) bir *düşünce varlığı* olarak, kendisini duyular dünyasına değil, ama anlama yetisi dünyasına bağlı bir varlık olarak görmelidir; dolayısıyla akıl sahibi bu varlığın kendine bakabilmesi ve yetilerinin kullanılışının, yani bütün eylemlerinin yasalarını bilebilmesi için iki hareket noktası vardır: İlkin, duyular dünyasına bağlı olduğu ölçüde doğa yasaları altında bulunmak (heteronomi), onlara bağımlı olmak; ikincisi de, düşünülür dünyaya bağlı olarak, doğadan bağımsız olan, deneysel olmayan, tersine temelini yalnız akılda bulan yasalara bağımlı bulunmak.

Akıl sahibi, bununla birlikte de düşünülür dünyaya bağlı bir varlık olarak insan, kendi iradesinin kozalitesini (nedenselliğini) ancak özgürlük idesine göre düşünebilir, tasarımlayabilir; çünkü duyular dünyasını belirleyen nedenlerden bağımsız olma (aklın kendisine hep yüklemesi gereken bu bağımsızlık) özgürlüktür. İmdi özgürlük idesine özerklik (otonomi) kavramı, özerklik kavramına da ahlaklılığın genel ilkesi ayrılmaz bir biçimde, sıkı sıkıya bağlıdır; doğa yasası nasıl bütün görünüşlerin temelinde bulunuyorsa, aynı şekilde ahlaklılığın genel ilkesi de *akıl sahibi* varlıkların bütün eylemlerinin idesinin temelinde bulunur.

Şimdi artık yukarıda öne sürülen, özgürlükten özerkliğe, özerklikten de ahlak yasasına giderek yaptığımız çıkarımın sanki gizli bir kısır–döngü içerdiği, yani özgürlük idesini belki de yalnızca ahlak yasasına varmak için, ahlak yasasını sonradan yine özgürlükten çıkarmak amacıyla temele koyduğumuz, dolayısıyla da bu ahlak yasasına bir temel sağlayamadığımız, onu kanıtlanabilir bir önerme olarak değil de, ancak iyi niyetli kişilerin severek kabul edecekleri, temellendirilmemiş bir ilkeye başvurarak (bu ahlak yasasını) ortaya koyabileceğimiz konusunda yukarıda uyandırılan kuşku kalkmış oluyor. Çünkü şimdi görüyoruz ki, kendimizi özgür olarak düşündüğümüz zaman, kendimizi anlama yetisi dünyasının üyeleri olarak kabul ediyoruz ve iradenin özerkliğini sonuçlarıyla, yani ahlaksallıkla birlikte kabul ediyoruz, tanıyoruz; fakat kendimizi yükümlülük altında düşündüğümüz zaman ise, kendimizi duyular dünyasına ve aynı zamanda da anlama yetisinin dünyasına bağlı sayıyoruz.

KESİN BİR BUYRUK *(KATEGORİK İMPERATİV)*, NASIL MÜMKÜNDÜR?

Akıl sahibi varlık, kendisini bir düşünce ve zekâ *(Intelligenz)* varlığı olarak anlama yetisinin dünyasına *(Verstandeswelt)* bağlı sayar ve yalnız bu dünyaya ait etkide bulunan bir neden olarak da kendi nedenselliğine *irade* adını verir. Öte yandan akıl sahibi varlık bu nedenselliğin yalnız görünüşleri olarak eylemlerinin olup bittiği duyular dünyasının bir parçası gibi de kendisinin bilincindedir; çünkü bu varlığın eylemlerinin bilmediğimiz bu nedensellikten nasıl çıkabildikleri anlaşılamaz, tersine bunun yerine, eylemler, duyular dünyasına ait olduklarından, başka görünüşler (fenomenler) tarafından, yani arzular ve eğilimler tarafından belirlenmiş olarak görülüp anlaşılmaları gerekir. İmdi yalnız anlama yetisi dünyasının bir üyesi olsaydım, benim bütün eylemlerim salt iradmemin özerklik ilkesine bütünüyle uygun olacaklardı; katkısız (salt) duyular dünyasının bir parçası olsaydım eğer, o zaman eylemlerimin, arzuların ve eğilimlerin doğal yasasına, dolayısıyla doğanın heteronomisine tamamen uygun kabul edilmesi gerekecekti (birincileri, yani anlama dünyasındaki eylemler en üstün ahlaklılık ilkesine, ikincileri ise, yani duyu dünyasındaki eylemler, mutluluk ilkesine dayanacaklardı). Oysa, mademki *anlama yetisinin dünyası, duyular dünyasının* temelini, dolayısıyla aynı dünyanın yasalarını içeriyor, bundan dolayı da (bütünüyle anlama yetisi dünyasına ait olan) iradem bakımından anlama yetisi doğrudan doğruya yasa koyucu olduğundan ve bunun böyle düşünülmesi gerektiğinden, ben düşünce varlığı olarak kendimi –duyular dünyasına ait bir varlık olarak bilsem bile– anlama yetisinin yasasına, yani özgürlük idesinde anlama yetisi dünyasının yasasını içeren aklın yasasına, bundan dolayı da iradenin özerkliğine bağımlı olarak bileceğim; bunun sonucu olarak da anlama yetisi dünyasının yasalarının benim için buyruklar ve bu ilkeye uygun gelen eylemlerin ise ödevler olarak göz önünde bulundurulmaları gerekecektir.

İşte böylece özgürlük idesi beni anlama yetisi (düşünülürlük) dünyasının bir üyesi olarak tanıdığı için, kesin buyruklar mümkündür; bunun sonucu eğer ben yalnız bunun üyesi olsaydım, bütün eylemlerim irademin özerkliğine daima uygun *olacaklardı*, fakat ben kendimi aynı zamanda duyu dünyasının da bir üyesi olarak gördüğüm için, bu eylemlerimin ona uyması *gerekir;* bu *kesin* gereklilik ise, aynı iradenin, fakat duyusal arzularca uyarılan iradenin üstünde, düşünülür dünyaya ait salt, kendi kendisi için pratik olan ve akla göre ahlak yasasının en yüksek

koşulu olan bir irade idesinin eklenmesiyle, sentetik *a priori* bir önerme olarak karşımıza çıkar; nasıl ki duyular dünyasında, anlama yetisinin kendinde yasa koyucu formdan başka bir şey olmayan kavramları (kategoriler), görülere eklenirler ve böylece doğanın tüm bilgisinin dayandığı sentetik *a priori* önermeleri mümkün kılmış olurlar.

Yalın insan aklının pratik olarak kullanılması bu çıkarımın doğruluğunu onaylar. Dünyada hiç kimse yoktur ki, hatta o en kötü ruhlu bir insan bile olsa, aklını kullanmaya alışkın olması koşuluyla, gözleri önüne amaçları bakımından dürüstlük, iyi maksimleri izlemede direnme ve sebat etme, duyguda ortaklık (duygudaşlık) ve genel iyiliği isteme (çıkarlarından ve rahatından fedakârlık etmesine bağlı iyilikçiliği) gibi örnekler karşısına konulduğu zaman kendisinin de böyle olmasını, bu duygularla dolmasını istemesin. Fakat o, bunu, eğilimleri ve dürtüleri yüzünden kendisinde gerçekleştiremeyebilir; ama o aynı zamanda kendisi için can sıkıcı ve yük olan bu gibi eğilimlerden kurtulmayı da arzu eder. İmdi bununla da duyusal dürtülerin baskısından kurtulmuş, bağımsız bir iradeyle, kendisini düşüncede, duyusallık (duyarlık) alanındaki arzularının düzeninden çok başka olan bir şeyler (eşya) düzeni içerisine koyar; çünkü insan bu dileklerinden, arzularının hiçbir şekilde tatmin edilmesini, dolayısıyla gerçek ya da başka (düşlemsel) yoldan tasarlanabilen eğilimlerinden birinin yerine getirilecek bir durumu yaratmasını değil (çünkü bu durumda, ondan bu dileği koparıp çalan ide bile üstünlüğünü yitirirdi), tersine ancak kendi kişiliğine daha büyük bir iç değeri sağlamasını bekleyebilir. İnsan, kendisinin bu daha iyi kişi olduğuna da, anlama yetisi dünyasının bir üyesi olarak kendisini görürse, inanır; buna da insanı özgürlük, yani duyu dünyasının *belirleyici* nedenlerinden bağımsız olma idesi, kendisi istemeden zorlar ve insan anlama dünyasının bir üyesi olarak bu iradenin bilincine sahip bulunduğunda, duyular dünyası üyesi olarak onun kötü iradesi için, kendi rızası ve itirafı bakımından, çiğneyip sınırını aşmakla saygınlığını tanıdığı yasayı ortaya koyan bir iyi iradenin bilincine varmış olur. Demek ki ahlaksal gereklilik düşünülür bir dünyanın üyesi olarak kendisinin zorunlu bir biçimde istediğidir ve kendine aynı zamanda duyular dünyasının bir üyesi olarak baktığında da bunu bir gereklilik olarak düşünür.

HER PRATİK FELSEFENİN EN SON SINIRI ÜSTÜNE

Bütün insanlar, kendilerini iradeleri bakımından özgür olarak düşünürler. Bu nedenle, eylemlerle ilintili tüm yargılar, öyle *olmamış*

olsalar bile, yani eylemlerin oldukları gibi değil, nasıl *olması gerektiğine* bakılarak verilir. Fakat bununla birlikte bu özgürlük, deneyden gelen bir kavram değildir ve olamaz da; çünkü deney, özgürlük varsayımında zorunlu olarak tasarımlanan isteklerin karşıtını gösterse de, özgürlük kavramı olduğu gibi kalır. Öte yandan olup biten her şeyin saltık biçimde doğa yasaları tarafından belirlenmesi zorunludur ve bu doğal zorunluluk da bir deney kavramı değildir, çünkü doğal zorunluluk da bu zorunluluk kavramını, dolayısıyla *a priori* bir bilgi kavramını birlikte getirir, içerir. Fakat bu doğa kavramını deney doğrular ve eğer deneyin, yani duyuların nesnelerinin genel yasalar bakımından bağlantılı olan bir bilgisinin mümkün olması gerekiyorsa, doğa kavramının kendisinin deneyden kaçınılmaz bir biçimde önce geldiğini varsaymak gerekir. Bu nedenden dolayı özgürlük, nesnel gerçekliği şüpheli olan aklın bir idesidir, fakat doğa ise, kendi gerçekliğini deney örnekleriyle kanıtlayan ve zorunlu olarak da kanıtlaması gereken anlama yetisinin bir kavramıdır.

Burada iradeye yüklenen özgürlükle doğa zorunluluğu çelişir gibi görünüyorsa da ve aklın, bu yol ayrımında *spekülatif bakımdan* doğal zorunluluk yolunu özgürlük yolundan daha çok yürünmeye elverişli (işlek) ve daha kullanışlı bulmasından ötürü, gerçi aklın bir diyalektiği ortaya çıkıyorsa da, yine de pratik bakımdan özgürlüğün yolu, yaptıklarımızda ve yapmadıklarımızda aklı kullanmamızı mümkün kılan, işlek olmasa da, yürünecek biricik yaya yoludur; bu nedenden ötürü, sıradan insan aklı için olduğu gibi, en kılı kırk yaran her felsefe için de, özgürlüğü akılsal çıkarımlarla (*dedüksiyon*larla) bir yana itmek mümkün değildir. İmdi akıl (felsefe), aynı insan eylemlerinde özgürlük ile doğa zorunluluğu arasında hakiki bir çelişkinin bulunmadığını, böyle bir çelişkiye rastlanamayacağını herhalde kabul etmelidir, çünkü akıl, ne doğa kavramından ne de özgürlük kavramından vazgeçebilir, onları terk edebilir.

Bununla birlikte özgürlüğün nasıl mümkün olduğu kavranılamasa bile, hiç olmazsa bu sözde çelişki inandırıcı bir biçimde ortadan kaldırılmalıdır. Çünkü özgürlük düşüncesi kendisiyle ya da bir bu kadar zorunlu olan doğa düşüncesiyle çelişse de, doğa zorunluluğunun karşısında, ondan büsbütün vazgeçmek (onun mutlaka feda edilmesi) gerekirdi.

Fakat kendisini özgür sayan özne, kendisine özgür dediği zaman ile aynı anlamda ya da aynı ilişki içinde kendisini düşünseydi ve eylemleri bakımından da kendisini doğa yasalarına bağlı kabul etseydi o zaman bu çelişkiden kurtulmak olanaksız olurdu. Bu nedenden dolayı spekülatif

felsefenin, hiç olmazsa bu çelişkiye ilişkin yanılgısının şuna dayandığını göstermek, kaçınamayacağı bir görevidir: İnsana özgür dediğimiz ve onun doğanın bir parçası olarak doğa yasalarına bağlı olduğunu kabul ettiğimiz zaman, onu başka bir anlam ve ilişki içinde düşünürüz; bu düşünmede ortaya çıkan çelişkinin bir aldatmaya dayandığını ve yalnız her ikisinin bir arada bulunmasının pekâlâ mümkün olduğunu göstermekle kalmamalı, üstelik her ikisinin de aynı öznede zorunlu bir biçimde birleşmiş olarak düşünülmesi gerektiğini de göstermelidir; çünkü aksi takdirde biz akla, niçin bizi karışık bir duruma sokan ve aklı teorik kullanılışında sıkıştıran bir ide ile doğru olduğu yeterince denenmiş olan başka bir idenin çelişkisiz birleştirilip birleştirilemeyeceğini yoklamak zahmetine katlanmamızın nedenini gösteremezdik. Ama bu ödev (iş), pratik felsefenin yolunu açmak için, yalnız spekülatif felsefeye düşer. İmdi bu görünüşteki çelişkiyi kaldırmak ya da onu olduğu gibi bırakmak konusunda seçim yapıp yapmamak filozofa bağlı değildir; çünkü bu karşıtlık el sürülmeden, olduğu gibi bırakıldığı takdirde, buna ilişkin teori *bonum vacans'tır* (sahipsiz mal ya da soru); buna da bir kaderci (*fatalist*; yazgıcı) sahip çıkabilir ve her türlü ahlakı, adsız olarak sahibi bulunduğu bu senetsiz sepetsiz (teorinin) mülkünden dışarı sürüp atabilir.

Fakat pratik felsefenin sınırlarının burada başladığı henüz söylenemez. Çünkü bu tartışmayı yatıştırmak, anlaşmazlığı çözümlemek pratik aklın işi değildir; tersine, pratik akıl, teorik sorularda kendi kendisini zor duruma sokan spekülatif aklın bu uyuşmazlığı sona erdirmesini ister, öyle ki pratik akıl kendisini üzerinde kurmak istediği temeli tartışmalı duruma sokabilecek olan dış müdahalelere karşı rahata ve güvenceye sahip olsun.

Sıradan insan aklının irade özgürlüğüne sahip olduğu savı, temelini, yalnız aklın öznel belirleyici nedenlerden bağımsız olması bilinci şeklinde kabul edilen varsayımda bulur; öznel belirleyici nedenlerin hepsi de yalnız duyulardan, yani duyarlık (duyusallık) genel adı altında toplanan nedenlerden oluşur. Kendisini böylece bir düşünce varlığı olarak gören insan, yine kendisini iradesi olan, dolayısıyla nedensellikle donatılmış bir düşünce varlığı olarak kabul ettiğinde de kendini duyular dünyasında bir fenomen (gerçekten olduğu gibi) olarak algılar ve dış belirlenime göre doğa yasalarına bağlı kaldığı zamankinden farklı bir şeyler düzenine kendi nedenselliğini yerleştirir ve kendisini büsbütün farklı türden belirleyici nedenlerle ilişki içine sokar. Oysa, insan çok geçmeden her ikisinin de aynı zamanda olabileceğini ve hatta olması gerektiğini hemen görür. Çünkü

görünüşler düzenindeki bir şeyin (duyu dünyasına ait olan bir şeyin) belirli yasalara bağlı olması ve bu aynı şeyin kendi başına şey ya da varlık olarak bu yasalara bağımlı olmaması hiçbir çelişme içermez; fakat, insanın kendisini bu iki biçimde de tasarımlaması ve düşünmesi gerekir; bunlardan birincisi, insanın duyuların etkisinde kalan bir nesne olarak kendisi hakkındaki bilincine, ikincisi de insanın düşünce varlığı olarak, yani aklını kullanırken duyusal izlenimlerden bağımsız (yani, anlama yetisi dünyasına ait) olduğu bilincine dayanır.

Bundan insanın kendisine, arzularına ve eğilimlerine ait olan hiçbir şeyi kendi hesabına geçirmeyen bir iradeyi yakıştırması doğar; buna karşılık insan, bütün arzulardan ve duyulara dayanan uyarmalardan vazgeçmek, bunları arka plana itmek suretiyle ortaya çıkabilecek eylemleri kendisi için mümkün, hatta zorunlu olarak düşünür. Bu aynı eylemlerin nedenselliği, düşünen bir varlık olarak insanda ve düşünce (insan) dünyasının ilkelerine göre olan etki ve eylemlerin yasalarında bulunur. Bu dünya hakkında insanın bildiği tek şey, yalnız aklın, hem de katkısız (salt) duyusallıktan bağımsız aklın bu dünyada yasa koyduğudur; çünkü insan, bu dünyada ancak düşünce varlığı olarak asıl kendi –hakiki insan– olduğundan (buna karşılık o, insan olarak yalnız kendisinin görünüşüdür), bu yasalar insanla doğrudan doğruya ve kesin olarak ilgilidirler, öyle ki, bu konuda eğilimler ve dürtüler (dolayısıyla duyular dünyasının tüm varlığı) insanı nereye sürüklerlerse sürüklesinler, düşünce varlığı olarak iradesinin yasalarına zarar veremezler; hatta insan bu eğilim ve dürtülerin sorumluluğunu üstüne alamaz ve onları kendi özüne (hakiki bedenine), yani iradesine yüklemez; tersine insan iradenin akıl yasalarının zararına olarak, bu eğilim ve dürtülerin maksimlerinin üzerinde etkide bulunmasına izin verdiği takdirde iradesinin bu ihmalini akla yükler, yani insan ancak o zaman bu eğilim ve dürtülere karşı hoşgörü gösterebilir.

Pratik akıl, kendisini bir anlama yetisi dünyası içinde *düşünmekle* (tasarımlamakla) kendi sınırlarını hiçbir zaman aşmış olmaz, fakat eğer pratik akıl kendisini *doğrudan doğruya kavramak, dolaysız olarak* duyumlamak (yani, anlaşılır dünyayı algılamak) isterse bu sınırları elbette aşmış olur. Bu, iradenin belirlenmesi sırasında aklın hiçbir yasa koymadığı duyular dünyası bakımından negatif olan bir düşüncedir; anlaşılır dünya ancak şu noktada pozitiftir ki, daha önce negatif bir belirlenim olarak adı geçen özgürlük, aynı zamanda pozitif bir yetiye ve hatta irade dediğimiz aklın bir nedenselliğine bağlanmıştır; şöyle ki, o biçimde hareket

edilmelidir ki, eylemlerin ilkesi bir akıl nedeninin asıl özelliğine, yani maksimin, genelgeçerliliği koşuluna bir yasanınki gibi uygun olsun. Fakat pratik akıl, *iradenin bir nesnesini,* yani bir hareket nedenini *(motiv*ini), anlama dünyasından elde etmeye kalkarsa, sınırlarını aşmış olur ve hiçbir şey bilmediği bir konu hakkında bir şeyler bildiği kuruntusuna kapılırdı. İmdi, anlama yetisi (akıl) dünyası kavramı, aklın kendini pratik olarak düşünmek için, görünüşlerin dışında arayıp bulmak zorunda kaldığı bir hareket noktasıdır (bir görüş açısıdır); eğer insan için duyarlığın (duyusallığın) etkilemeleri belirleyici bir güç olsalardı, böyle bir hareket noktası seçmek mümkün olmayacaktı; fakat mademki insan bir düşünce varlığıdır, dolayısıyla akıl sahibi ve akılla etkin, yani özgür etkide bulunan bir neden olarak kendi bilinci yadsınmadığı sürece böyle bir hareket noktası seçmek zorunludur. Bu düşünce kuşkusuz, duyular dünyasına ilişkin doğa idesinden başka bir düzen ve yasa koymanın idesini de birlikte getirmekte ve bir düşünülür dünya (yani, kendi başına şeyler olarak akıl sahibi varlıkların tümü) kavramını zorunlu kılmaktadır; fakat bu düşünce bunu yaparken, en ufak bir sınır aşmaya başvurmadan yalnız anlama yetisinin formel (biçimsel) koşullarına göre, yani yasa olarak iradenin maksimlerinin genelliğine, dolayısıyla da ancak iradenin özgürlüğü ile birlikte var olabilecek iradenin özerkliğine uygun olarak düşünmekten öte bir şey yapmaz; oysa bir nesneyi etkileyen bütün yasalar, yalnız doğa yasalarında karşılaşılan ve yine ancak duyular dünyası ile ilintili olan heteronomiyi ortaya çıkarabilir.

Ama akıl, eğer kendine salt aklın *nasıl pratik olabileceğini* açıklamaya girişseydi, ki bu durum aklın *özgürlüğün nasıl mümkün olduğunu* açıklamak görevini üstlenmesiyle tamamen aynı şeydir, işte o zaman bütün sınırlarını aşmış olurdu.

Çünkü nesnesi (konusu) mümkün olan bir deney sayesinde verilebilen ve yasalara indirgenip bağlanabilen şeylerden başka bir şeyi açıklayamayız. Özgürlük ise, nesnel gerçekliği hiçbir şekilde doğa yasalarına göre, dolayısıyla mümkün herhangi bir deneye göre gösterilemeyen bir idedir yalnızca; imdi özgürlük idesinin kendisini herhangi bir analojiye dayanarak hiçbir zaman örneklendiremeyeceğimizden, asla kavranamaz ve görüsü de edinilemez. Özgürlük idesi ancak bir iradenin, yani arzulama yetisinden çok farklı bir yetinin (yani, kendisini bir düşünce varlığı olarak, dolayısıyla doğal içgüdülerden bağımsız olarak, aklın yasalarına göre eylemde bulunmayı belirleyen yetisinin) bilincinde olduğuna inanan bir varlıkta,

aklın zorunlu bir ilk koşulu (varsayımı) olarak geçerlidir. Ancak doğa yasalarına göre yapılan bir belirlenimin bittiği yerde, her tür *açıklama* da sona erer ve geriye *savunmadan,* yani şeylerin özelliğini (yapısını) daha derinliğine gördükleri izlenimini uyandırmaya çalışanların ve bunun için de özgürlüğün imkânsız olduğunu cüretle öne sürenlerin itirazlarını reddetmekten başka yapacak bir şey kalmaz. Onlara gösterilmesi mümkün olan tek nokta, burada bulduklarını sandıkları çelişkinin, yalnız onların doğa yasasını insanın eylemleri bakımından geçerli kılmak istedikleri için, insana zorunlu olarak bir görünüş gibi bakmalarında bulunur; şimdi onlardan düşünce varlığı olarak insanı, kendi başına bir şey gibi düşünmeleri gerektiği istenince, onlar hâlâ insana bir görünüş olarak bakmayı sürdürdüler; kuşku yok burada, aynı öznede insanın nedenselliğinin (yani, iradesinin) duyular dünyasının bütün doğal yasalarından ayrı tutulması bir çelişki oluşturur; fakat, eğer onlar görünüşlerin arkasında bu görünüşlerin temelini kurması gereken kendi başına şeylerin (saklı, kapalı da olsa) bulunması lâzım geldiğini ve bu kendi başına şeylerin etkileme yasalarının, görünüşlerin bağlı olduğu yasalarla aynı olamayacağını iyice düşünüp, akla uygun olduğu biçimde, kabul etmek isteselerdi bu çelişki ortadan kalkardı.

İrade (istenç), özgürlüğünü *açıklamak* konusundaki öznel imkânsızlıklar, insanın ahlak yasalarına karşı duyabileceği bir ilgiyi[41] bulmak ve kavranılır hale getirmek imkânsızlığı ile aynıdır; ama yine de insan bu ahlak yasasına karşı bir ilgi duymaktadır, bunun bizdeki nedenine de (içimizdeki temeline de) ahlak duygusu diyoruz. Bu ahlak duygusu, bazıları tarafından yanlış olarak ahlaksal yargılamalarımızda ölçüt olarak gösterilir, çünkü ahlaksal duygu, daha çok yasanın irademize yaptığı öznel bir etki olarak kabul edilmelidir; bu konudaki nesnel nedenleri (temelleri) ise ancak akıl sağlayabilir.

Aklın işlerliği bakımından duyularca uyarılan akıl sahibi varlıklara, olması gerekeni ancak aklın buyurmasını istemek için, akla ödevin yerine getirilmesinden doğan hoşlanma ya da haz duyma yetisinin katılması, yani aklın duyusallığı (duyarlığı) kendi ilkelerine göre belirleme nedenselliği gerekmektedir. Ne ki, kendisi duyusal herhangi bir şeyi taşımayan tek bir düşüncenin haz ya da acı duygusunu nasıl yarattığını kavramak, yani *a priori* olarak kavranılabilir bir hale getirmek bütünüyle olanaksızdır; çünkü bu, özel türden bir nedenselliktir ve her türlü nedensellikte olduğu gibi, *a priori* olarak hakkında hiçbir şeyi bilemeyiz, belirleyemeyiz; tersine yalnız

deneye başvurmamız gerekir. Fakat bu nedensellik de neden ile etki (sonuç) arasında bir bağlantıyı ancak iki deney nesnesi arasındaki bağlantı olarak verebileceğinden, burada saf (katışıksız) aklın (deney alanında kendisine hiçbir nesne sağlanamayan) yalnız idelerle, deneyde bulunan bir etkinin nedeni olması gerekir; *maksimin yasa olarak genelliğinin,* dolayısıyla ahlaksallığın bizi neden ve niçin ilgilendirdiğini açıklamak biz insanlar için bütünüyle olanaksızdır. Yalnız şu kadarı kesindir ki, ahlaklılık, *bizi ilgilendirdiği için, (ona ilgi duyuluyor diye)* bizim için geçerli değildir, (çünkü bu bir heteronomidir ve pratik aklın duyusallığı –duyarlığa– yani temelinde bulunan bir duyguya bağımlı olmadır; böyle bir durumda da pratik akıl, ahlaksal bakımdan hiçbir zaman yasa koyucu olamaz), tersine ahlaksallık biz insanlar için geçerli olduğundan ona ilgi duyulmaktadır; çünkü ahlaksallık, düşünce varlığı olarak bizim irademizden, dolayısıyla da bizim asıl kendi ben'imizden kaynaklanmıştır; fakat, *yalnız görünüşe ait olan şey ise, akıl tarafından zorunlu olarak kendi başına şeye bağımlı kılınmıştır.*

İmdi, *"kesin bir buyruk (kategorik imperativ) nasıl mümkündür?"* sorusu, kendisini mümkün kılan biricik varsayımı, ilk koşulu, yani özgürlük idesini gösterebildiğimiz ve aynı şekilde bu ilk koşulun zorunluluğunu görebildiğimiz ölçüde yanıtlanabilir; bu ilk koşul da (varsayım da) aklın *pratik kullanımı* için, yani bu buyruğun dolayısıyla ahlak yasasının geçerliliğine inanmak ve bir kanıya sahip olmak için yeterlidir; ama bu ilk koşulun (varsayımın) kendisinin nasıl mümkün olduğunu hiçbir insan aklı asla kavrayamaz. Fakat bir düşünce varlığının iradesinin özgürlüğünün ilk koşulundan (varsayımından) ise, formel (biçimsel) bir koşul olarak bu iradenin özerkliği zorunlu bir sonuç gibi çıkar, başka bir deyişle, düşünen bir varlık olarak insan iradesinin özgürlüğünün ilk koşulu ise formel (biçimsel) bir koşul olarak bizim irademizin otonomisine bağımlıdır ve bu formel (biçimsel) koşul altında iradenin belirlenmesi de zorunlu bir sonuç olarak ortaya çıkar. İradenin bu özgürlüğünü ilk koşul olarak kabul etmek, (duyular dünyasındaki görünüşlerin bağlantısı içindeki doğa zorunluluğu ilkesiyle çelişkiye düşmeden) yalnız tamamıyla mümkün olmakla kalmıyor (spekülatif felsefenin de gösterebileceği gibi), tersine özgürlüğü pratik olarak belirliyor; yani, irade özgürlüğünü idede kişisel tercihe bağlı bütün eylem lerin koşulu olarak temeline koymak, akıl aracılığıyla kendi nedenselliğinin, dolayısıyla da arzulardan farklı bir iradenin bilincinde olan akıl sahibi bir varlık için, başka koşula gerek göstermeden, *zorunlu* buluyor.

Fakat şimdi salt aklın nereden gelirse gelsin, başka güdülere dayanmadan kendi başına nasıl pratik olabileceği, yani bütün maksimlerinin yasalar olarak yalnız genelgeçerlikleri ilkesinin (kuşku yok, bu ilke saf pratik aklın bir formu olacak biçimde), iradenin önceden herhangi bir ilgi duyabileceği hiçbir içeriği (nesnesi) olmadan, kendi başına bir güdüyü *nasıl* sağlayabildiğini ve ahlaksal denebilecek bir ilgiyi ortaya çıkarabildiğini, başka bir deyişle, salt aklın nasıl pratik olabileceğini açıklamak insan aklının gücünü tamamen aşar; bunun açıklamasını yapmak için harcanan emek ve gösterilen her çaba boşa gitmiş demektir.

Bu sanki özgürlüğün kendisinin bir iradenin nedenselliği olarak nasıl mümkün bulunduğunu temellendirmeye çalışmam gibi bir şeydir. Çünkü böylelikle ben orada felsefenin açıklama temelini bir yana bırakıyorum ve dayanacağım başka bir açıklama temeli de yoktur. Gerçi şimdi elimde kalan düşünülür dünyada, düşünce varlıkları dünyasında dolanıp serüvenlere atılabilirim; ama özgürlüğe ilişkin sağlam temeli bulunan bir ideye sahip olsam da, yine de özgürlük hakkında pekin (kesin) en ufacık bir bilgim yoktur; ve böyle bir bilgiye de doğal akıl yetimin bütün çabalarıyla bile hiçbir zaman ulaşamam. Özgürlük idesi ancak, duyular dünyasına ait olan her şeyi i護ademi belirleyen nedenlerin dışına çıkardıktan sonra kalan bir şeye, yani duyusallık alanından çıkarılan hareket nedeni ilkesini sınırlamaya, böylece sınırlarını çizerek her şeyi karmakarışık bir biçimde kapsamadığını, onun dışında daha fazla bir şeylerin olduğunu göstermeye yarayan bir şeyin geriye kaldığına işaret eder; fakat ben bu daha fazla olan şeyi bundan öte bilmiyorum. Bu ideali düşünen saf akıldan, her türlü maddeyi (içeriği), yani nesnelerin bilgisini çıkarınca, geriye onun formundan başka bir şey elimde kalmıyor, yani maksimlerin genelgeçerliliğinin pratik yasasından başka ve buna uygun olarak, salt bir anlama yetisi dünyasıyla ilgi içinde bulunan akla etki eden, yani iradeyi belirleyen bir neden olarak düşünmekten başka bir şey kalmıyor bana. Burada güdülerin hepten bulunmaması gerekir; o zaman düşünülür bir dünyanın bu idesinin kendisi, güdü ya da aklın aslında ilgi duyduğu şey olur; ama bu ilgiyi kavranılır bir hale getirmek bizim özellikle çözemediğimiz bir sorundur.

Burası bütün ahlak araştırmalarının en son sınırıdır; fakat bu sınırı belirlemek şu bakımdan büyük bir öneme sahiptir: Aklın bir yandan en yüksek hareket nedeni *(motiv*i) olan kavranabilir, ama deneysel bir ilgiyi duyular dünyasında aramaması, öte yandan da düşünülür dünya adı altında

kendisi için boş olan aşkın *(transandant)* kavramlar uzayında (boş mekânında) ileriye hiçbir adım atamadan, boşuna kanat çırpmaması ve düşlemsel kuruntular arasında kendisini yitirmemesi. Bununla birlikte tüm düşünce varlıklarının oluşturduğu bir bütün olarak salt bir anlama dünyasının idesi, bütün bilgi onun sınırlarında son bulsa da, akla dayanan bir inanç için her zaman yararlı ve olmasına izin verilen bir ide olarak kalır (bizim de akıl sahibi varlıklar olarak, öte yandan aynı zamanda duyular dünyasının üyeleri olsak da, bağlı olduğumuz salt bir anlama yetisi dünyası idesi, uyumlu bir inanç için daima yararlı ve kendisine izin verilen bir idedir); gerçi bütün bilgimiz ancak bu dünyanın sınırına kadar devam eder ve bu sınırda sona erer; sanki doğa yasalarıymış gibi, özgürlük maksimlerine göre dikkatle davrandığımız zaman bizim de üyesi olarak ancak içinde bulunduğumuz genel bir *kendi başına amaçların* akıl sahibi varlıklara ait ülkenin görkemli, soylu ideali bizde ahlak yasasına karşı canlı bir ilgi doğurur.

Sonsöz

Doğayla ilgili olarak aklın spekülatif kullanılması, *dünyanın* en üst nedeninin mutlak (saltık) zorunluluğuna götürür; aklın *özgürlük* amacıyla pratik kullanılışı da yine mutlak bir zorunluluğa, ama yalnızca akıl sahibi bir varlığın eylem yasalarının zorunluluğuna götürür. Fakat, aklımızın her türlü kullanılışının önemli, temel *ilkesi,* kendi bilgisini zorunluluğun bilincine değin götürmektir (çünkü bu zorunluluk bilinci olmadan, bunsuz bilgi, akıl bilgisi olamaz). Fakat olan bitenin ve olması gerekenin, olmasını sağlayan bir koşul temele konmadıkça, bunların zorunluluğunu görememesi yine aynı aklın aynı oranda temel bir *sınırlılığı* olduğunu gösterir. Bu nedenle, bu koşulu sürekli aramakla aklın tatmini hep geriye bırakılmış olur. Bundan dolayı akıl, durup dinlenmeden koşulsuz zorunlu olanı arar ve onu kavranılır hale getirecek bir yolu bulmadan bu koşulsuz zorunlu olanı kabul etmek zorunda kaldığını görür ve akıl eğer bu tasarımla (varsayımla) uzlaşacak bir kavram bulursa, halinden memnun olur. İmdi ahlaksallığın bu en üst ilkesini çıkarımlamamızın (kesin buyruğun olması gerektiği gibi) aklın koşulsuz bir pratik yasayı, mutlak zorunluluğu bakımından kavranılabilir bir hale getirememesi, bu çıkarımın bir kusuru değil, genel olarak insan aklında arayıp bulmamız gereken bir kusurdur; çünkü insan aklının bunu bir koşul yüzünden, yani duyduğu bir ilgiyi temel alarak yapmak istememesi, onun kabahati olamaz; çünkü bu durumda, bir ahlak yasası, yani özgürlüğün en üstün (yüksek) yasası olamazdı. Gerçekten biz böylece, ahlaksal buyruğun pratik koşulsuz zorunluluğunu kavrayamıyoruz, ama yine de bunun *kavranamazlığını* kavrıyoruz; işte böyle bir şey haklı olarak, ilkeleri bakımından insan aklının sınırlarına kadar varmaya çaba gösteren bir Felsefeden, akla uygun ölçüler içinde, beklenebilecek olan tek şeydir.

V

"AYDINLANMA NEDİR?" SORUSUNA YANIT

(1784)

"Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt[42] (1784)

Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir *ergin olmama* durumundan kurtulmasıdır. Bu *ergin olmayış* durumu ise, 'insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa *insan kendi suçu ile* düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. *Sapere aude!*[43] Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü imdi *Aydınlanma*'nın parolası olmaktadır.

Doğa, insanları yabancı bir yönlendirilmeye bağlı kalmaktan çoktan kurtarmış olmasına karşın *(naturaliter maiorennes)*[44] tembellik ve korkaklık nedeniyledir ki, insanların çoğu bütün yaşamları boyunca kendi rızalarıyla erginleşmemiş olarak kalırlar ve aynı nedenlerledir ki, bu insanların başına gözetici ya da yönetici olarak gelmek başkaları için de çok kolay olmaktadır. Ergin olmama durumu çok rahattır çünkü. Benim yerime düşünen bir kitabım, vicdanımın yerini tutan bir din adamım, perhizim ile ilgilenerek sağlığım için karar veren bir doktorum oldu mu, zahmete katlanmama hiç gerek kalmaz artık. Para harcayabildiğim sürece düşünüp düşünmemem de pek o kadar önemli değildir; bu sıkıcı ve yorucu işten başkaları beni kurtaracaktır çünkü. Başkalarının denetim ve yönetim işlerini lütfen üzerlerine almış bulunan gözeticiler (vasiler –Çev. n.) insanların çoğunun, bu arada bütün latif cinsin ergin olmaya doğru bir adım atmayı sıkıntılı ve hatta tehlikeli bulmaları için gerekeni yapmaktan geri kalmazlar. Önlerine kattıkları hayvanlarını önce sersemleştirip aptallaştırdıktan sonra, bu sessiz yaratıkların kapatıldıkları yerden dışarıya çıkmalarını kesinlikle yasaklarlar; sonra da onlara, kendi kendilerine yürümeye kalkışırlarsa başlarına ne gibi tehlikelerin geleceğini bir bir gösterirler. Oysa, onların kendi başlarına hareket etmelerinden doğabilecek böyle bir tehlike gerçekten büyük sayılmaz; çünkü birkaç düşüşten sonra bunu göze alanlar sonunda yürümeyi öğreneceklerdir, ne var ki bu türden bir örnek insanı ürkütüverir ve bundan böyle de yeni denemelere kalkışmaktan alıkoyar.

Demek oluyor ki, her birey için nerdeyse ikinci bir doğa yerine geçen ve temel bir yapı oluşturan bu ergin olmayıştan kurtulmak çok güçtür. Hatta insan bu duruma seve seve katlanmış ve onu sevmiştir bile; işte bu yüzden o, kendi aklını kullanma bakımından gerçekten de yetersizdir; çünkü onun böyle bir deneyi gerçekleştirmesine asla izin verilmemiştir, o aklını kullanmayı denemeye hiçbir zaman bırakılmamıştır. Dogmalar ve kurallar, insanın doğal yetilerinin akla uygun kullanılışının ya da daha doğru bir deyişle, kötüye kullanılmasının bu mekanik araçları, erginleşme ve olgunlaşma için sürekli bir ayakbağı olurlar. Biri çıkıp yürümeyi köstekleyen bu zincirleri atsa da, en dar hendekten bile hemen öyle pek kolayca atlayamaz; çünkü o, henüz kendisine güven duyarak bacaklarını özgürce hareket ettirmeye daha alışamamıştır. İşte bundan dolayı da ruhlarını, zihinsel yanlarını kendi başlarına işleyip kullanarak ergin olmayıştan kurtulan ve güvenle yürüyebilen pek az kişi vardır.

Oysa, buna karşılık, kitlenin kendi kendisini aydınlatması daha çok olanak taşır; hatta ona özgürlük, yani özgür olma hakkı tanınırsa bu durumun önüne geçilemez de. Çünkü yığının içinde, kamuda –vasiler arasında bile– bağımsız düşünebilen birkaç kişi her zaman bulunacaktır; bunlar, önce kendi boyunduruklarını atacaklar, sonra da insanın kendindekini akıllıca değerlendirmesi yanında bağımsız düşünmenin kişi için bir ödev olduğu anlayışını çevrelerine yayacaklardır. Ama eskiden kitleyi boyunduruk altına sokan ve kendileri de aydınlanmaya öyle pek layık olmayan ve hak kazanmayan gözeticilerden birkaçı şimdi çıkıp da kitleyi boyunduruktan kurtulmaları için kışkırtırlarsa, öteki gözeticiler bunları boyunduruk altında kalmaya zorlarlar; önyargıları yerleştirmenin işte böyle zararları vardır ve bu önyargılar kendilerini yayanlardan sonunda öçlerini alırlar. Bundan dolayı kamu ancak yavaş yavaş aydınlanmaya varabilir. Gerçi devrimlerle bir baskı rejimi, kişisel bir despotizm, bir zorbalık yönetimi yıkılabilir; ancak yalnız bunlarla, düşüncelerde gerçek bir düzelme, düşünüş biçimlerinde ciddi bir iyileşme elde edilemez; tersine, bu kez yeni önyargılar, tıpkı eskileri gibi, düşüncesiz yığına, kitleye yeni birer gem, yeni birer yular olurlar.

Oysa Aydınlanma için *özgürlükten* başka bir şey gerekmez; ve bunun için gerekli olan özgürlük de özgürlüklerin en zararsız olanıdır: Aklı her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden *kitlenin önünde apaçık olarak* kullanmak özgürlüğü. Ne var ki, her yandan: *"Düşünmeyin! Aklınızı kullanmayın!"* diye bağırıldığını işitiyorum. Subay, *"Düşünme, eğitimini*

yap!"; maliyeci: *"Düşünme vergini öde"*; din adamı: *"Düşünme, inan!"* diyor. (Şu dünyada yalnız bir kişi var ki o da, *"İstediğiniz kadar ve istediğiniz şeyi düşünün, ama itaat edin!" diyor.)*[45] Her yerde özgürlüğün sınırlanışı var. Peki hangi türde bir sınırlama aydınlanmaya karşıdır, hangisi değildir ve hangi biçimde bir sınırlama tersine özgürlüğe yararlıdır? Yanıt vereyim: Kendi aklının kitle önünde, kamuoyu önünde ve hizmetinde serbestçe ve açık bir biçimde kullanılması her zaman özgürce olmalıdır; ve yalnızca bu tutum insanlara ışık ve aydınlanma getirebilir; buna karşılık aklın özel olarak kullanılışı *[der Privatgebrauch],* genellikle çok dikkatlice ve dar bir alanda kalacak bir biçimde sınırlandırılabilmiştir ve bu da Aydınlanma için bir engel sayılmaz. Kendi aklını kamu hizmetinde kullanmaktan *[der öffentliche Gebrauch],* bir kimsenin, örneğin bir bilginin bilgisini ya da düşüncesini, yani aklını, onu izleyenlere, okuyanlara yararlı olacak bir biçimde sunmasını anlıyorum. Aklın özel olarak kullanılmasından da kişinin, kendi işi ve memuriyeti çerçevesinde, kendisine emanet edilen topluma ilişkin bir hizmeti ya da belirli bir görevi yerine getirmesi diye anlıyorum. İmdi kamunun çıkarlarını etkileyen bazı işlerde, yapay bir ortak anlaşma gereğince ve hükümet tarafından kamu amaçlarına uygun biçimde ve hiç değilse onu ortadan kaldırmayacak şekilde, kamunun bazı üyelerince kullanılabilecek bazı belirli işlemlere, belirli mekanizmalara gereksinme duyulur. Bu gibi durumlarda aklı kullanma tartışmasına kuşkusuz izin verilmez, itaat etme kesin emirdir. Fakat, kendisini makinenin bir parçası sayan herhangi bir insan, yine kendisini bir topluluğun üyesi, hatta evrensel uygar bir toplumun üyesi olarak tanıtması durumunda, örneğin bir bilgin sıfatıyla, kendi düşünme yetisine dayanarak yazılarıyla kamuya yönelir; her hal ve durumda aklını kullanır, ama zamanında edilgin olarak da olsa görev yaptığı durumları ve işleri de zarara uğratmadan yapar bunu. Üstlerinden aldığı bir emir üzerinde, onun yararlılığı ya da yararsızlığına ilişkin olarak akıl yürüten bir subayın tutumu tehlikeli ve zararlıdır, onun ödevi, yalnızca itaat etmektir. Fakat eğer bu konuda doğru olmak gerekiyorsa, bir bilgin olarak onun askerlik hizmetinin yanlışları üzerindeki eleştiri ve düşünceleri ve bunları kamu önüne yargılanması için götürmek istemesi yasaklanamaz. Yine bunun gibi yurttaş, kendisine düşen vergiyi ödememezlik edemez; hatta bu gibi vergilere ilişkin yapılan acımasız eleştiriler ve ödememeye yönelik davranışlar, bu uymamaların genelleşebileceği gerekçesiyle cezalandırılabilir. Bununla birlikte bir bilgin olarak aynı vatandaş, kamu

önünde vergilerin uygunsuzluğu ve adaletsizliği üzerindeki düşüncelerini açıkça belirttiği zaman asla yurttaşlık yükümlülüklerine karşı gelmiş sayılmaz. Yine aynı şekilde bir papaz da hizmetinde bulunduğu kilisenin öğretileri ile uygunluk ve uyum içinde işi gereği kilisenin inançlarını cemaatine ve halkına öğretmekle yükümlüdür. Fakat bir din bilgini olarak o, bu inançları pekâlâ eleştirebilme özgürlüğüne ve daha fazlasına sahiptir: Büyük bir itina ve dikkatle ölçülüp biçilmiş ve tartılmış düşüncelerini, çok iyi bir biçimde yönlendirilmiş eğilimlerini kamuya iletmek sorumluluğuna sahiptir; bunlar, sözü geçen dinsel öğretilerin yanlış yönleri üzerinde olabileceği gibi, dinin ve kilise işlerinin düzeltilmesine ilişkin de olabilir; ve bunu yaparken de vicdanını rahatsız edecek hiçbir şey söz konusu olamaz. Kilisenin sadık bir hizmetkârı olarak görev ve yükümlülüklerine uygun bir biçimde vaaz verirken o, kendi kişisel kanılarına göre bunu yapmak özgürlüğüne sahip değildir; ama kendisinin yükümlü olduğu şekilde ve başka bir otorite adına dinsel telkinde bulunmak zorundadır. O, şöyle söyleyecektir: Kilisemiz bunları ya da şunları öğretir; işte kullandığı kanıtlar da bunlardır. Cemaati, yani dinsel topluluğu için kendisinin bile tam bir inançla bağlı olmadığı dinsel kuralların pratik yararlarını ve avantajlarını gösterirken o, bunlar içinde saklı bir hakikatin bulunmasının olanaksız olmadığını ve içsel dine karşı çıkan hiçbir şeyin bulunmadığını söylemek durumunda kalır. (Bu gibi dinsel öğretilerde, her durum ve olayda dinin özüne hiçbir şey karşı gelmemiştir, gelemez.) Papaz eğer, bunlardan hiçbirini öğretilerde bulamadığını düşünecek olursa, işte o zaman resmi görevlerini vicdanı rahat olarak yürütemeyecek ve görevinden ayrılması gerekecektir. Sonuç olarak din adamının, cemaatinin önünde bir eğitimciymiş gibi aklı kullanması yalnızca aklın özel kullanımı olmaktadır, çünkü burada cemaat ne kadar büyük ve kalabalık olursa olsun, bir aile toplantısı söz konusudur ve papaz olarak o kişi özgür değildir ve olmamalıdır; çünkü o, kendisine dışardan yüklenen bir görevle bağımlıdır. Buna karşın, alanının bir bilgini olarak din adamı yazılarıyla halka hitap ederken, dünyaya seslenirken, yani rahip olarak aklını kamu hizmetinde kullanırken, aklın herkes için kullanımının ve kendi adına konuşmanın sınırsız özgürlüğünden yararlanır. Zira, halkın ruhani, yani tinsel işleriyle ilgileneceklerin kendilerinin de ergin olmamaları gerektiğini sanmak yakışık almayan ve saçmalıkları sürekli kılan bir saçmalıktır.

Fakat bir kilise meclisinde ya da Presbiteryen kiliselerindeki kutsal yönetim kurulunda –Hollandalıların böyle söylediği gibi– görüldüğü üzere,

ruhbanlar sınıfı değişmez kesin bir dinsel öğretiler manzumesini, hem kendi üyelerinin her biri üzerinde, hem de onların aracılığıyla halk üzerinde, her zaman için değişmeyen bir koruyuculuğu güvenle sürdürmek amacıyla, bir yemine dayanarak ortaya koymak hakkını kendilerinde bulmamalı mıdırlar? Hemen yanıt vereyim, bu kesinlikle olanaksızdır. Şöyle ki, insan soyunun gelecekteki her yeni aydınlanmasına engel olacak böyle bir anlaşma kesin olarak bir hiçtir, mutlak olarak boş ve gelecekten yoksundur; kaldı ki, böyle bir sözleşme, en üstün bir yetke ya da parlamentolar veya en gösterişli ve görkemli barış antlaşmaları tarafından onanmış olsa bile. Çünkü hiçbir çağ bir yemine dayanarak kendisinden sonra gelen dönemlerin, hem de pek önemli konularda, bilgilerini genişletmemesi ve yanılgılarını düzeltmemesi ya da aydınlanmada ileri gitmemesi için herhangi bir anlaşmaya yönelemez. Böyle bir şey insan doğasına karşı işlenmiş bir kıyım olur; çünkü sözü geçen bu durum, insan doğasının köktenci amacı ve belirlenim ilkelerinden biri olan ilerlemeye aykırıdır ve bundan dolayı daha sonraki kuşaklar da bu gibi anlaşmaları yetkisiz ve suçlu bularak bir kenara bırakmakta tamamıyla haklıdırlar. İmdi bir ulus için bir yasa koyarken hep şu soru bir ölçü olarak benimsenebilir kanısındayım: Acaba aynı ulus karar vermede kendi başına bırakılsaydı bu yasayı kendi kendisine de koyar mıydı? Gerçekten belli bir düzeni getirmek amacıyla ve daha iyi bir yasanın beklentisi içinde kısa ve belirli bir süre için bu yasa mümkün olabilirdi. Fakat bu, ancak yurttaşlardan her birine ve özellikle de din adamına, onun da bir bilgin olması nedeniyle, o anda var olan kurumun zayıflık ve eksikliklerini işaret etmek, bunları yazılar yoluyla kamuoyuna göstermek ve kurulu düzeni savunmayı bir yana bırakmak özgürlüğünün tanınması koşuluyla mümkündür. Bu arada yeni kurulan düzen, yapısına ilişkin araştırma ve inceleme kamu tarafından oldukça derinleştirildiği, ilerletildiği ve kendisini kanıtladığı zamana kadar var olmayı sürdürür; eğer çoğunluğun onayı ile bu durum destek bulamazsa, o zaman tacın ya da tahtın önüne yeni bir tasarı getirilebilir; bu öyle bir projedir ki, kendi kavramlarına ve anlayışlarına göre din kurumunu değiştirmek için birleşmiş olan ve eskiye sadık kalmayı isteyenleri de karşısına almayan dinsel toplulukları, yani cemaatleri korumayı amaçlar. Fakat kimsenin kamusal bir sorun olarak görmediği ve kuşkulanmak zorunda olmadığı sürekli geçerliliği olan dinsel bir yasa ile birleşmek, birlik olmak, tek bir insan yaşamında olmuş olsa bile, böyle bir yasa, insanlığın gelişmesindeki kısırlıkları ve engelleri ortadan kaldırmak bir yana, bu gelişmeyi daha sonraları için zararlı bir duruma da sokar. İnsan

kendi adına ve belli bir süre için bilmesi gereken konularla ilgili olarak kendi aydınlanması için kendisinin göstereceği çabayı erteleyebilir, onu bir müddet için sonraya bırakabilir. Ancak, böyle bir aydınlanmadan bütünüyle vazgeçmek demek, bu kendi adına ya da daha sonraki kuşaklar adına da yapılsa, insanlığın kutsal haklarını ayaklar altına almak ve onu incitmek demektir. Bir ulusun kendi kendisine bile yükleyemeyeceği herhangi bir şeyi, hükümdarı ya da yöneticisi ona haydi haydi yükleyemez; yasa koyma yetkisi olan hükümdara bu yetki yalnızca hükümdarın, ulusun iradesini kendi iradesinde toplamış olması nedeniyle verilmiştir. Yani, halkın ortak iradesini hükümdarın kendisinde toplamış olmasından ötürüdür bu. Hükümdar, sivil toplum düzeniyle uyuşan bütün gerçek ve hayali iyileştirmeleri ve düzenlemeleri kendi işi olmadığı halde halkının ruhunun kurtuluşu için, ulusunun gerekenleri yapması amacıyla, halkını kendi kendisinin önderi olmaya çağırır ve bu yolu açmaya çalışır; fakat onun asıl görevi ve kendisinden sorumluluk isteyen işi, ellerinden geldiğince kendi kurtuluş yollarını belirleyip bunları harekete geçirmek ve geliştirmek için en iyisini yapanlara güç kullanarak engel olanları durdurmaktır. Fakat hükümetin denetimi sırasında din konusundaki düşüncelerini açıklığa kavuşturmak amacıyla halkının bir girişimi olan yazıları söz konusu ederek bu dinsel konulara hükümdarın müdahale etmesi, onun itibarını zedeler. Ama bunun yanında, eğer o, kendi yüceltilmiş ve kutsanmış kanılarına ve oyuna göre davranır –ve bu eyleminde şu takılmalı deyişe göre kendisini ortaya koymayı sürdürürse: *"Caesar non est supra Grammaticos"*[46]– ve dahası, eğer o, kendi tebaasına karşıt olarak devletinde birkaç tiranın tinsel, yani manevi baskısını ya da despotizmini desteklemek için kendi yüksek otoritesini alçaltırsa, o zaman o hükümdar, kendi değerinden kaybeder.

Şimdi, acaba aydınlanmış bir çağda mı yaşıyoruz? sorusu sorulunca, yanıt şöyle olacaktır: Hayır, aydınlanmış bir çağda değil, fakat aydınlanmaya giden bir dönemde, bir aydınlanma döneminde yaşıyoruz.[47] Şimdiki zamanlarda olduğu gibi, insanlığın bir bütün olarak başkasının rehberliği olmaksızın, dinsel konularda kendi aklını iyi bir biçimde ve güvenilir bir şekilde kullanması durumunda olması ya da bu duruma getirilebilmesi için kat edilecek daha çok yolumuz var. Fakat bu yönde özgürce çalışmak için şimdi onların yolunun temizlenip aydınlatıldığına ilişkin farklı göstergelere sahibiz; böylece, evrensel aydınlanmaya giden yoldaki engeller, insanın kendi suçu ile düşmüş bulunduğu bu ergin olmayış durumundan kurtuluşuyla ilgili güçlükler yavaş yavaş da olsa giderek

azalmaktadır. İşte bu bakımdan çağımız bir aydınlanma çağıdır ya da *Friedrich'in yüzyılıdır.*

Bir prens, din konularında, halkına herhangi bir emir vermemeyi ya da *yükümlülük* yüklememeyi kendi görevi bakımından bir küçüklük ya da bir gerilik olarak görmez ve halkını tüm bir özgürlüğe doğru yöneltirse, hatta bu prens *hoşgörülü* gibi kibirli bir sıfatı kabul ederek bir zayıflık da gösterse, o aydınlanmış bir kimsedir. İşte böyle bir kimse çağdaşlarınca ve kendisine borçlu olacak daha sonra gelenlerce, insanlığı ergin olmayıştan ilk kez kurtaran, hükümeti ilgilendirdiği oranda ve bütün insanları vicdanlarıyla ilgili tüm konularda akıllarını kullanmada özgür bırakan bir insan olarak onurlandırılmayı hak eder. Onun yönetimi altında kilise ileri gelenleri kendi resmi görevlerinin yapılmasını gerekli gördüğü konularda önyargılı davranmaksızın ve fazla ayak diretip karşı koymaksızın bir bilimadamı gibi kendi güçleri ve olanakları elverdiği ölçüde özgür bir biçimde ve halka açık olarak kendi kanılarını, düşüncelerini ve kararlarını dünyanın yargısına, oyuna ve onayına sunabilirler, hatta bu tutum yer yer, şurada burada ortodoks öğretiden sapmaları da beraberinde getirse bile; işte bu durum herhangi resmi bir görevle sınırlandırılmamış diğer kimselere de uygulanır. Bu özgürlük ruhu dışarıya doğru da bir açılma ve yayılma gösterir, öyle ki, kendi işlevini yanlış anlayan, görevini kötüye kullanan ve rolünü başarıyla oynayamayan hükümetlerce empoze edilen dış engellemelerle bile o savaşmak zorunda kalır. Bu gibi hükümetler, en azından ulusun birliğini ve halkın uyumu ile dirliğini tehlikeye düşürmeksizin özgürlüğün böyle bir ortamda nasıl var olabildiğini gösteren parlak birer örnektirler. Artık insanlar kendi rızalarıyla yollarının üstünden barbarizmin, bir tür büyüklük kompleksinin yavaş yavaş kaldırılması için çalışacaklar ve bu da benimsenmiş, yapma ve uydurma birtakım ölçülerin insanları bunların içinde tutmasının ortadan kaldırılmasıyla birlikte gerçekleşecektir.

Burada aydınlanmanın, yani insanın kendi kabahati sonucunda karşı karşıya bulunduğu olgun olmayış ya da kendi sorumluluğu sonucu düştüğü ergin olmayış durumundan kurtuluşunun odak noktası olarak *din konularını* belirlemeye çalıştım. Çünkü bilimler ve sanatlarla ilgili olarak yöneticilerimizin bu konular üzerinde söz sahibi olma ve koruyuculuk yapma rolü oynamaları çıkarlarına uygun düşmez; ikinci olarak din bakımından ergin olmayış her şeyden daha çok tehlikeli, zararlı ve onur kırıcıdır. Fakat bilimlerde ve sanatlarda özgürlüğe öncelik tanıyan bir devlet

başkanının düşünme biçimi daha ileri bir yayılım gösterir ve *kendi yasası* açısından bile vatandaşlarının kendi akıllarını *serbestçe ve herkese açık olarak* kullanmasına izin vermesinde hiçbir tehlikenin bulunmadığını bilir, herkesin önünde daha iyi bir yasanın yapılması için onların düşüncelerini alır; bu durum yürürlükteki yasanın doğru, içten ve açık bir eleştirisini getirse bile; önümüzde bu türe uygun çok parlak bir örnek vardır, hiçbir yönetici, bizim kendisini onurlandırdığımız bu kimseyi şimdiye değin aşamamıştır, [Büyük Friedrich –Çev. n.].

Ama kendisi aydınlanmış, hayaletlerden korkmayan bir yönetici elinde iyi örgütlenmiş ve kalabalık bir orduyu toplumun güvenliğini sağlayabilmek için bulundursa da, devletin cesaret edemediği şu sözü söylemek yürekliliğini kendinde bulabilir: *"İstediğiniz kadar ve istediğiniz konular üzerinde düşünün, ama itaat edin!"* Bu durum ise, insansal konularla ilgili olması nedeniyle karşımıza tuhaf ve umulmadık bir durum olarak çıkar, tıpkı her şeyin hemen hemen paradoksal olduğunu geniş anlamda aldığımızda buna benzer bir sonuca varmamız gibi bir şeydir bu. Yüksek düzeye ulaşmış bir toplum özgürlüğünün kuşkusuz halkın zihinsel özgürlüğü yanında bir önceliği vardır ve onun önüne aşamayacağı sınırlar koyar. Buna karşın toplum özgürlüğünün daha aşağı bir düzeyde olması demek, onun zihin özgürlüğüne kendi gücünü gösterebilmesi için yeteri kadar yer sağlaması demektir.[48] 'Doğa bir defalığına sert kabuğu altındaki tohumu özgürlüğüne kavuşturmuş, bütün yumuşaklığıyla onu kollamış, yani özgür düşünmeye yönelik bu eğilim ve hizmet sonunda giderek halkın zihniyetine, onda yerleşmiş bulunan inançlara tepki göstermiş ve yavaş yavaş özgür eyleyebilme aşamasına gelmiştir. Bu durum, yani özgür düşünme ve eyleme, yönetimlerin, yani hükümetlerin ilkelerini de etkileyecek ve kendilerine göre insanı kullanarak onu sömürebilecekleri ya da ondan yararlanabilecekleri düşüncesi, *makineden fazla bir şey* olan insanın[49] insansal onuruna uygun davranma düşüncesine dönüşecektir.[50]

VI

SÜREKLİ (EBEDİ) BARIŞ ÜSTÜNE FELSEFİ BİR DENEME (1795)

'Sürekli Barış'

Hollandalı bir hancı bu yergili sözleri bir mezarlık resmi çizilmiş tabelasına koymakla acaba genel olarak bütün insanlara mı, özel olarak savaşa doymaz yöneticilere mi, yoksa, sürekli (ebedi) barışın bu tatlı rüyasına kendilerini kaptıran filozoflara mı seslenmek istemektedir. Bu denemenin yazarı, bu konu üzerinde fazlaca durmadan yazısını şu koşullarla yayımladığını açıklar: Pratik politikacılar, siyaset kuramcılarını, ilkelerini deneyden alması gereken devlete en ufak bir zarar vermek ve onu tehlikeye sokmak gücünü kendisinde bulamayan boş ve soyut düşünceli bilgiçler ya da kolayca yenilebilecek beceriksiz, toy oyuncularmış gibi onlara tepeden bakmayı alışkanlık haline getirmişlerdir. Durum böyle olunca, devlet adamları, bu denemede kendi fikirlerine aykırı düşünceler bulunursa, herhangi bir tutku arkasından koşulmadan öne sürülmüş ve hiçbir amaca bağımlı olmaksızın yayımlanmış bulunan bu kanıların tehlikeli olduğunu söyleyip, onlardan devlete karşı işlenmiş suç örnekleri çıkararak kendileriyle çelişmeye düşmemelidirler. İşte bu açık kapıyla *(clausula salvatoria)*, bu denemenin yazarı, yöneltilecek bütün kötü niyetli yorumlardan kendisini sakınmış olmayı umar.

Birinci Bölüm

(DEVLETLER ARASINDA SÜREKLİ BARIŞIN ÖN MADDELERİNİ İÇERMEKTEDİR)

I. "İçinde gizlenmiş –saklı– yeni bir savaş nedeni–malzemesi– bulunan hiçbir antlaşma bir barış antlaşması olamaz."

Böyle bir antlaşma gerçekten de, bütün düşmanlıkların sona ermesi demek olan barış değil, ama ancak bir ateşkesme (mütareke), bir silah bırakışması olabilecektir. Bu tür bir barışa ise kalıcı sıfatını da vermek, kuşku uyandıran boş bir sözden başka bir şey olmaz. Bir barış antlaşması, ileride doğması olası (belki o sırada taraflarca da bilinmeyen) bütün savaş nedenlerini –isterse bunlar kılı kırk yararcasına çok ciddi bir araştırmayla arşivlerdeki tozlu belgelerden çıkarılsın– ortadan kaldırır. Taraflardan her birinin, savaşamayacak denli yıpranmış olması nedeniyle, ileride ilk elverişli durumdan yararlanmak üzere, savlarını öne sürmekten şimdilik art niyetten dolayı geri durması, jezüitlerin safsatasına (cizvit kazüistiğine) benzer bir içten–pazarlıktan *(reservatio mentalis)* başka bir şey değildir; bu biçimde davranmak yöneticilerin onurlarına, ağırbaşlılıklarına yakışmayacağı gibi, bu çeşit hesaplara kendilerini kaptırmak da aynı şekilde bir bakanın ağırbaşlılığıyla bağdaşamaz.

Ne var ki politikaya kaynaklık edip onu besleyen bazı ilkelere göre, devletin gerçek utkusu (zaferi) hangi araçlarla olursa olsun, gücünü sürekli olarak arttırmak ise, benim düşüncem, skolastik bir bilgiçlik olarak karşılanacaktır.

II. "İster küçük, ister büyük hiçbir bağımsız devlet, başka herhangi bir devletin egemenliği altına miras, değişim, alım–satım ya da bağış yollarıyla hiçbir zaman geçmemelidir."

Bir devlet, üzerinde kurulmuş olduğu toprak parçası gibi taşınmaz bir mal *(patrimonium)* değildir. Kendi hakkında ancak kendisinin karar verebileceği ve kimsenin buyruğuna ve arzusuna bağlı olmayan bir insan topluluğudur. Devletin bir ağacın gövdesi gibi kendine özgü kökleri vardır. Onu, aşı yaparmış gibi bir başka devlete katmak, tinsel (manevi) kişiliğinden yoksun bırakmak, onu bir eşya düzeyine indirmek olur. Bu ise temel sözleşme düşüncesine aykırı olup, böyle bir sözleşmeye dayanılmaksızın halk üzerinde hiçbir hak da düşünülemez[51] (halkın

haklarından söz edilemez). Devletlere aralarında birleşme (evlenme) olanağını veren ve dünyanın öteki bölgelerinin hiç bilmediği yol–yöntem yüzünden, Avrupa'nın günümüze gelinceye değin karşılaşmış olduğu tehlikeleri herkes bilir; bu yöntem, aile birleşmeleri (bağlanmaları) ile güçlerini, harcamadan sınırsız bir kudret (erk) sahibi olmanın ve ülkeyi sonsuz bir biçimde büyütmenin yeni bir kazanç yolu olarak belirmekte, ortaya çıkmaktadır. Bu ilkenin bir başka sonucu olarak da, bir devlet, ortak olmayan bir düşmana karşı kullanılmak üzere, askerlerini başka bir devletin buyruğuna da vermemelidir; çünkü böyle davranmak, kendi isteğine (keyfe) göre iyiye ya da kötüye kullanılabilecek uyruğa eşya muamelesinde bulunmak demek olur.

III. "Sürekli ordular (Miles perpetuus) zamanla bütünüyle ortadan kalkmalıdır."

Devamlı ordular her an eyleme geçmeye hazır görünerek, öteki devletlerin durmadan gözünü korkutur ve onları, askerlerinin sayısını arttırmak için birbirleriyle yarışarak öne geçmeye kışkırtmış olurlar. Sınır tanımayan bu üstünlük yarışması (rekabet), barışı kısa bir savaştan daha da yük getirici ve sıkıntılı yapan bir gider kaynağıdır; aynı zamanda bu ağır yükten kurtulmak için de devletleri savaşa sürükler. Buna bir de ölmek ve öldürmek için insanlara bunun karşılığında bir para (ücret) vermeyi de eklerseniz, o zaman insanları bir başkasının (yani, devletin) elinde makineler ve araçlar durumuna sokmuş olursunuz ki, bu da insanın kendi kişiliğinde bulunan insanlık hakkıyla bağdaşamaz.[52] Yurttaşların, dışarıdan gelmesi olası olan saldırılara karşı, kendilerini ve yurtlarını güvence altına almak için belirli zamanlarda özgürce isteyerek yapacakları silahlı talimler ise büsbütün başka bir özellik taşır.

Bir askeri erk (kudret) aracı olan hazineyi oldukça zenginleştirmek de, tıpkı devamlı orduların yaratacağı bir sonuca varacaktır. Öteki devletlerce bir savaş tehdidi sayılabilecek böyle parasal (mali) bir güç, bu devletleri, kendilerini tehdit eder gördükleri saldırıları önlemek için daha önce saldırıya geçmek için kışkırtacaktır; çünkü üç güçten (orduların, bağlaşmaların –ittifak– ve paranın gücünden) savaşa kesinlikle sürükleyecek olanı, bu sonuncusudur; yalnız bu gücün derecesini kestirmek de pek o kadar kolay değildir.

IV. "Dış çıkarlarını gözetmek –itibarını zedelememek– için devlet, borçlanmalara girişmemelidir."

Yurt ekonomisinin yararına, örneğin yolların düzenlenmesi, yeni yerleşme bölgeleri kurulması, verimsiz geçen yıllar için silolar, ambarlar açılması, vb. gibi amaçlarla memleketin içinden ya da başka bir devletten para sağlanmasına çalışmak kuşku uyandırmaktan uzaktır. Fakat yüzyılımızda tacir bir ulusun[53] ustaca bir buluşu olan kredi sistemi böyle değildir; alınan paralar yüzünden sıkıntıya düşmeksizin borçları durmadan arttırmak olanaklıdır; çünkü alacaklıların hepsi birden ödeme isteminde (talebinde) aynı zamanda bulunmazlar. Bu yöntem, bir devletin ötekileri üzerinde siyasi bir üstünlük, sözü geçerlik elde etmesi bakımından tehlikeli bir para gücü olarak kendini gösterir; öteki devletlerin hazinelerinin toplamını aşan böyle bir zengin birikim (servet) bir savaş hazinesidir; ama her an başa gelmesinden korkulan vergilerin azalmasıyla tükenebilir (fakat böyle bir tükenme, gelecek için söz konusu olsa bile, kredinin ticaret ve sanayide sağlayacağı gelişmeler daha bir hayli zaman geciktirilebilir). Böylece, bir savaş açma kolaylığı, insanların ellerine güç geçince hemen savaşma doğal eğiliminde olmalarıyla da birleşince, sürekli bir barış için aşılmaz bir engel olarak karşımıza çıkar. Bu yüzden bu engeli kaldırmak için barış antlaşmasının ön maddelerinden biri olmalıdır; bunda çok büyük bir zorunluluk vardır; bunun tersi durumda er geç ulusal bir iflas doğacak ve öteki devletler, hiç kusurları olmaksızın bundan zarar göreceklerdir. Bu nedenle öteki devletlerin, bu tür davranmada kendisini hoş gören devlete karşı hiç olmazsa birleşmeye hakları vardır.

V. "Hiçbir devlet, başka bir devletin anayasasına ya da hükümetine zor kullanarak karışmamalıdır."

Bir devlet böyle bir müdahale (içişlerine karışma) hakkını nereden alır? Örneğin, bir başka devletin uyruğuna kötü davranmasından, ona kötü örnek vermesinden mi? Ama bu kötü örnek, başıboş bir gidişin bir ulusun üzerine çektiği kötülükleri göstermesi bakımından, daha çok bir uyarma niteliğindedir. Kaldı ki, özgür bir kimsenin başkalarına kötü örnek olması da –bir *scandalum acceptum*, yani kendi düşen ağlamaz– anlamında onlara bir zarar getirmez. Ama bir devlet, bir iç anlaşmazlık yüzünden ikiye ayrılmışsa ve bunlardan her biri devletin bütünü üzerinde hak iddia ediyorsa, o zaman durum farklıdır. Taraflardan birine öteki taraf aleyhine yardımda bulunmak, artık bir devletin anayasasına karışmak anlamına gelmez; çünkü ortada bir anarşi vardır. Fakat iç anlaşmazlık bu dereceye gelmemişse eğer, yabancı devletler, kendi iç dertleriyle uğraşan bir ulusun işlerine karışmamalıdırlar; aksi durumda hem o bağımsız ulusun haklarını

çiğnemiş, hem bu yüzden kendileri kötü örnek olmuş ve hem de bütün öteki devletlerin bağımsızlığını tehlikeye düşürmüş olurlar.

VI. "Hiçbir devlet, savaşta, ileride barış yapılabileceği zaman, devletlerin birbirlerine karşılıklı güven duymalarını olanaksız kılacak yollara başvurmamalıdır; bu yollardan bazı örnekler şunlardır: Düşman ülkesinde suçsuz kimseleri öldürmek (Percussores), zehirleyici maddeler kullanmak (Venefici), antlaşmalara aykırı hareket etmek, düşman uyruğunu kendi devletine karşı ihanete kışkırtmak (Perduellio)."

Uygulanan bu savaş yöntemleri, şerefli olmaktan uzaktır. Savaş içinde bile, düşmanın düşünce biçimine biraz güvenin kalması gerekir; böyle olmazsa, bir barış antlaşması yapmak da olanaksızlaşacak ve çarpışma bir imha savaşı *(bellum internecinum)* biçiminde soysuzlaşacaktır; oysa savaş, doğal durumda, hukuka uygun bir yargılamada bulunacak hiçbir mahkeme olmadığından, hakkını güç kullanarak savunmak için başvurulan acı ve zorunlu bir araçtan başka bir şey değildir. Yargıda bulunacak bir mahkeme olmadığına göre, taraflardan hiçbiri haksız sayılamaz; ancak savaşın sonucu, eski Tanrı yargılarında olduğu gibi, kimin haklı kimin haksız olduğunu belirler. Devletler arasında hiçbir alt üst ilişkisi bulunmadığından, bir cezalandırma savaşı da *(bellum punituum)* düşünülemez. Bir tümden yok etme savaşı *(ad internoscionem)* taraflardan her ikisini de, hukukun bütünüyle birlikte ortadan kaldıracağından, sürekli barışa ancak insan türünün o engin (geniş) mezarlığında kavuşulabilmiş olacaktır. Bu yüzden böyle bir savaşı ve böyle bir savaşa sürükleyecek yolları kesinlikle yasak saymak gerekir. Yukarıda belirtilen yöntemlerin, yanılmadan bu sonuca götüreceği ortadadır; çünkü özellikleri gereği de çirkin ve iğrenç olan bu cehennem yöntemleri, bir kez kullanılırsa, artık savaşın bitimiyle de ortadan kalkmayacaklar ve barış içinde de devam ederek, barışın sağlanmasını da tam bir başarısızlığa uğratacaklardır. Başkalarının alçaklığından (insan kuşaklarının tümüyle silip atamayacakları, arınamayacakları pek az kimsenin bu alçaklığından) yararlanarak casusların kullanılması da *(uti exploratoribus)* bu çeşit yöntemlerden biridir.

Burada belirtilen yasalar nesnel bakımdan, yani devletlerin uymaları bakımından, her ne kadar yasaklayıcı yasalar *(leges prohibitivae)* iseler de, bunlardan bazıları, örneğin I, V, VI, hemen uygulanması gereken sıkı (katı) yasalardır *(leges strictae)*. Öteki bazıları ise, örneğin II, III ve IV numaralı yasalar, hukuk kuralının dışına çıkmamakla birlikte, duruma ve koşullara göre öznel, seçmeye bağlı kararlara elverişli daha geniş yasalardır *(leges*

latae); yani, bunların uygulanması koşullara bağlıdır; yürürlüğe konmaları da, amacın gözden uzak tutulmamasına dikkat ederek, bir süre için geri bırakılabilir; örneğin, bazı devletlere özgürlüklerini geri vermeyi (Augustus'un söylemeye alıştığı gibi, *ad calendas graecas*) sonu gelmez bir biçimde savsaklamaya hiçbir zaman izin vermemelidir. Aksi halde böyle bir geciktirme, buna olanak veren kuralı bütünüyle ortadan kaldırmaya varabilir; geciktirmenin özürü, ancak, fazla acelecilik yüzünden amacın kendisine zarar vermemektir. II. maddedeki yasağın konusu ise, yalnızca, gelecekteki bir elde etmenin, ele geçirmenin biçimi hakkındadır; yoksa, gerekli hukuksal niteliğe, sıfata sahip olmadan, eylemli bir ele geçirme sırasında, öteki devletlerce, zamanın kamuoyuna da uygun olarak meşru sayılan, doğru bulunan bir elde bulundurma ile ilgili değildir.[54]

İkinci Bölüm

(DEVLETLER ARASINDA SÜREKLİ BARIŞIN EN SON AMAÇ MADDELERİ)

Bir arada yasayan insanlar arasındaki doğal durum *(status naturalis)* bir barış durumu değil, ama her zaman ilan edilmiş olmasa bile, her an patlayabilecek gibi görünen bir savaş durumudur. Böyle olunca, kalıcı bir barış durumunun kurulması gerekir; çünkü düşmana karşı korunmuş olmak için, düşman tarafından hiçbir eylem ve girişimde bulunulmaması yeterli bir güvence sayılamaz; her komşu, bir başkasının kişisel güvenliği hakkında garanti vermelidir; bu da ancak yasal bir durum (hukuk düzeni) içinde olabilir; böyle bir düzen kurulamazsa, herkes başkasından boşuna bu tür bir korunma bekledikten sonra, komşusuna düşman gibi davranabilir.[55]

SÜREKLİ BARIŞIN EN SON BİÇİMİNİ ALMIŞ BİRİNCİ AMAÇ MADDESİ

"Her devletin sivil anayasası cumhuriyetçi olmalıdır."

Temel sözleşme düşüncesinden doğmuş tek anayasa olan cumhuriyetçi anayasa, bir ulusun bütün yasalarına temel olmalıdır. Cumhuriyetçi anayasa, ilkin, bir toplum üyelerinin insan olmaları bakımından *özgürlük;* ikinci olarak, aynı zamanda uyruk olmaları bakımından da, tek ve ortak bir yasa koyucuya *bağlılık;* üçüncü olarak da, uyruğun devletin üyeleri olmaları bakımından paylaştıkları *eşitlik* ilkelerine dayanan tek düzendir.[56] Bu anayasa hukuk bakımından, bütün öteki anayasalara bir ilk temel görevini görecek tek düzendir. Geriye bunun, aynı zamanda, sürekli barışa götürebilecek biricik anayasa olup olmadığı sorunu kalmaktadır.

Cumhuriyetçi anayasa, hukuk idesinin kaynağından geldiğine göre, kaynağının arılığından başka, dilediğimiz sonuç olan sürekli barışa ulaşma sözünü vermek gibi bir üstünlüğe de sahiptir (zaten başka türlü de olamazdı). Şundan ki, Cumhuriyetçi anayasaya göre, "*savaş ilan edilmeli mi, edilmemeli mi?"* sorusu ancak yurttaşların oylarıyla yanıtlanabilir. Yurttaşların da savaşa karar vermeden önce uzun uzun ikircikli kalmaları doğaldır; çünkü bu kararla kendi üzerlerine savaşın çökerteceği aşağıdaki kötülüklere katlanma kararını da vermiş olacaklardır: Kendisinin savaşta

dövüşmesi, savaşın giderlerini kendi ceplerinden ödemek, savaşın ardında bırakacağı yıkıntıları güçlükle onarmak ve en sonunda da sanki bir bu eksikmiş gibi, durmadan çıkacak yeni savaşlar yüzünden bir türlü ödenemeyecek olan ve barışı bile acılı ve sıkıntılı yapacak ulusal (ulusça) borçlanmalara girişmek. Oysa, uyruğunun yurttaşlık özelliğine de sahip bulunmadığı, yani cumhuriyetçi olmayan bir anayasada bir savaş ilanı dünyanın en kolay işlerinden biridir; çünkü devletin sahibi olduğu halde üyesi olmayan yönetici (hükümdar), savaşla ne kendi sofrasını, ne av partilerini, ne de eğlencelerini ve ne de saray âlemlerini, vb. yitireceği için bu konuda herhangi bir kaygıya düşmez; işte bu yüzden de savaşa, bir eğlence düzenler gibi, en önemsiz nedenlerle karar vererek, bu davranışını doğru (meşru) gösterme işini, bu gibi işler için her zaman hazır bekleyen diplomatlarına bırakabilir.

Cumhuriyetçi anayasayı, çoğu kez yapıldığı gibi, demokrasi ile karıştırmamak için aşağıdaki noktalara dikkat edilmesi gerekir. Devlet *(civitas)* biçimleri, ya yüce egemenliği elinde tutan kişiler bakımından ya da kim olursa olsun, devlet başkanı tarafından halkın yönetiliş biçimi ile ayrılabilir. Yönetim erkini elinde tutan (iktidar) kişiler bakımından, devlet biçimlerinin birincisi egemenlik (hükümranlık) biçimidir *(forma imperii)*; bu da üç türlüdür: *Otokrasi* (prensin iktidarı), yani egemen gücün bir kişinin elinde olması; *aristokrasi* (soyluluk iktidarı), yani aralarında birleşmiş birkaç kişinin egemen güce sahip bulunmaları; *demokrasi* (halk iktidarı), yani toplumu meydana getirenlerin hepsinin de yönetim erkine katılmaları.

İkincisi ise, hükümet (yönetim) biçimidir *(forma regiminis)*. Bu da anayasaya dayanan bir biçimdir (bu kamu istencinin bir kullanımıdır ki, bir kalabalığı bir ulus haline getirir). İktidar bu bakımdan ya *cumhuriyetçi ya da baskıcı* (istibdatçı) olur. *Cumhuriyetçilik,* hükümetin yürütme gücünün yasama gücünden ayrı olmasını kabul eden devlet ilkesidir. *Baskıcılık* (istibdat) ise, devlet başkanının kendi koyduğu yasaları istediği gibi yürütmesi ve böylece, kendi kişisel iradesini kamu iradesi yerine geçirmesidir. *Demokrasi,* bu terimin gerçek anlamında, zorunlu olarak bir baskıcılıktır; çünkü demokrasi, oylamaya katılmayan birine karşı da işleyebilecek, yani herkesin iradesini hesaba katmadan herkesi her durum ve koşulda susturacak, yanıt veremeyeceği kararlar alabilecek bir yürütme gücü kurar; bu da genel iradenin kendi kendisiyle çelişmesi ve özgürlüğe aykırı düşmesidir.

Temsili olmayan herhangi bir hükümet biçimi, aslında bir hükümet biçimi sayılamaz; çünkü bir tasımda (sillojizmde) büyük önermenin büyük terimi, küçük önermenin küçük teriminin yerine geçmeye ne denli az elverişli ise, yasa koyuculuk da, yasa koyma iradesinin yürütücülüğü ile aynı kimsede birleşmeye o denli az elverişlidir. Her ne kadar aristokrasi ya da otokrasi böyle bir biçim eksikliği kusuruyla sakat ise de, temsili bir hükümet anlayışına uygun bir yönetim biçimini almaları da olanaklıdır. Nitekim, II. Friedrich'in (Büyük) kendisinin hiç olmazsa devletin yalnızca en büyük hizmetkârı olduğunu söylemesi bu anlayışın ifadesidir.[57] Demokraside ise, herkes efendilik peşinde koştuğu için, bu rejim temsili bir yönetim (hükümet) biçimini olanaksız kılar. Böylece devlet erkini ellerinde tutanların, yani yönetenlerin sayısı ne kadar az, temsil ettikleri kimselerin sayısı da ne kadar büyük olursa anayasa cumhuriyetçiliğe o denli çok yaklaşır ve birbiri ardından gelecek düzeltme ve iyileştirmelerle (reformla) buna ulaşabilir. Bu da kusursuz tek biçim olan böyle bir anayasaya erişmenin aristokraside monarşiden neden daha güç, demokraside ise, şiddetli bir devrimle gerçekleştirilmediği takdirde neden olanaksız olduğunu göstermektedir.

Bununla birlikte halk için yönetimin (hükümetin) biçimi, egemenliğin yürütme biçiminden daha önemlidir;[58] egemenliğin yürütme biçiminin yukarıda işaret ettiğim amaçla az ya da çok uyumlu olması önemsenmeyecek bir şey de değildir. İmdi, hukuk idesiyle de bağdaşması için yönetim biçiminin temsili olması gerekir; ancak bu biçimledir ki, cumhuriyetçi hükümet (yönetim) biçiminin gerçekleşmesi mümkün olur; böyle olmadıkça da, anayasa ne olursa olsun, hükümet keyfe bağlı ve baskıcıdır. Eski sözde cumhuriyetlerden hiçbirisi bu sistemi gerçek anlamında hiçbir zaman tanımamışlardır; hepsi de, bir kişinin yönetimi olduğu zaman yine de katlanılabilir olan, baskıcı bir rejimle (istibdatla) sona ermiştir.

SÜREKLİ BARIŞIN EN SON BİÇİMİNİ ALMIŞ İKİNCİ AMAÇ MADDESİ

"Devletler hukuku özgür devletlerden kurulu bir federasyona dayanmalıdır."

Bireyler için olduğu gibi, devletleri oluşturan uluslar için de, doğal durumda ve yasalardan yoksun olarak yaşamak, yalnızca komşulukları

yüzünden bile, bir gözdağı (tehdit) yaratır. Bu devletlerden her biri, kendi güvenliğini garanti altına almak için, hep birlikte, herkesin haklarını sağlayacak biçimde bir anayasa kurmalarını isteyebilir. Böylece, bir uluslar federasyonu kurulmuş olacaktır; bununla birlikte, bu federasyona katılanlar bir tek ve aynı devleti meydana getirmiş olmayacaklardır. Her devlet bir üst (yasa koyucu) ile bir astın (boyun eğip uyan, yani halk) ilişkisini gerektirdiğinden, bir devlet biçiminde bir araya gelmiş, birleşmiş türlü ulusların tek bir ulus oluşturmalarına olanak yoktur; aksi durumda temel varsayımla çelişmeye düşülmüş olur; oysa, burada söz konusu olan, kendi sayıları kadar tek tek devletler meydana getiren ve bir tek devlet içinde erimeyen ulusların karşılıklı haklarıdır.

İlkel toplulukların (vahşilerin), hukuksal bir yaptırıma bağlanacakları yerde, hiçbir kurala bağımlı olmayan tam bir bağımsızlık tutkusu içinde, durup dinlenmeden dövüşmeyi üstün tutmalarına, böylece de çılgınca bir özgürlüğe, bir anayasa düzenine dayanan akla yakın bir özgürlükten üstün tutmalarına derin bir küçümseme duymadan ve horlamadan bakabilir miyiz? Eğer bu barbarlık, uygarlık eksikliği, insanlığın kaba bir alçalışı sayılıyorsa, her biri bir devlet oluşturan uygar uluslar, bu denli aşağılık bir durumdan, daha da güçlü nedenlerle, çıkmak için acele etmek zorunda değil midirler acaba? Oysa ne görüyoruz? Böyle yapacaklarına, her devlet kendi görkemini (çünkü bir halk görkeminden söz etmek yersizdir), dışarıdan gelecek herhangi bir yaptırıma boyun eğmemekten ibaret sayıyor. Hükümdar da, kendisini hiçbir tehlikeye atmadan, zaferini, kendilerini ilgilendirmeyen bir dava uğruna yaşamlarını harcayan binlerce insanı dilediği gibi kullanmakta buluyor. Amerika vahşileri ile Avrupa'dakiler arasındaki temel ayrım, birincilerden bazı kabilelerin düşmanları tarafından yenilmiş olması, ikincilerin ise yenilenlerden daha iyi yararlanmayı bilerek onları, uyruklarının sayısını arttırmak ve böylece daha geniş ve büyük fetihlerde (savaşlarda) kullanacakları araçlarını çoğaltmak amacıyla saklamalarıdır.

Uygar ve yasal bir örgütte (toplumda) hükümetlerin müdahaleleri yüzünden kendini gizleyen, ama ulusların birbirleriyle ilişkilerinde kendini bütün çıplaklığıyla ortaya koyan insan yapısının (doğasının) sapkınlığı düşünülürse, hukuk sözünün hâlâ savaşsever politikacılar tarafından bilgiçce bir terim sayılarak bir yana atılmamış ve bu öğretiyi ilan edecek kadar gözü pek bir devletin ortaya çıkmamış olmasına şaşmak mümkündür; çünkü devletler, Hugo Grotius, Pufendorf, Vattel gibi ulusların haklarını

savunan öteki zavallı avutucuları, bir savaş ilanını haklı göstermek için her zaman anıp durmuşlardır; oysa, bunların tümüyle felsefi ya da diplomatik bir anlayışla kaleme almış oldukları kuralların, ortak yüce bir kural kabul etmemiş devletler için hiçbir bağlayıcı gücü olmamıştır. Bir devletin, bu derece saygıya değer otoritelere dayanarak, savlarından vazgeçtiğinin bir tek örneği bile yoktur. Bununla birlikte, bütün devletlerin hukuk idesine, hiç olmazsa yalnızca sözle saygı göstermeleri, insanda, henüz uyanmamış olmasına karşın, ahlaka yönelik bir eğilimin varlığına ve bunun kötülük ilkesine zamanla üstün geleceğine bir kanıt sayılabilir. Böyle olmasaydı, savaşa girişmek isteyecek devletler, hukuk sözünü ağızlarına ya hiç almazlar ya da Galyalı bir prensin yorumladığı gibi, yalnız alay için şu anlamda kullanırlardı: *"Hukuk, doğanın en güçlüye, daha zayıfları kendisine boyun eğdirmek için sağladığı üstünlüktür."*

Devletlerin haklarına sahip çıkma, onları izleme yöntemi, herkese açık bir mahkemede olduğu gibi dava yöntemi değil, ama yalnızca savaş olabilir; fakat savaş ve elde edilirse zafer, davalarının da haklı olduğunu herhangi bir biçimde kanıtlamaz. Barış antlaşması, girişilmiş olan savaşı sona erdirirse de, her zaman yeni bir savaş için bahane oluşturabilecek olan savaş durumuna da bir son verdirmiş olmaz; herkes hem davacı, hem de yargıç olduğundan, hiç kimse böyle bir bahanenin haksız olduğunu öne süremez. Devletler Hukuku, hiçbir yasaya bağımlı olmadan yaşayan bireyleri bu durumdan çıkmaya zorlayan doğal hukuka da benzemez; devletlerin daha önceden hukuksal bir anayasaları olduğu için, bunlar, kendi aralarında daha kapsamlı bir düzen kurabilecek olan herhangi bir dış baskıya karşı da korunmuşlardır.

Bununla birlikte, bütün ahlaksal yasaların yüce mahkemesi olan akıl, savaşı hukuksal bir yol olarak kullanmayı şiddetle lanetler, barış halini de saltık (mutlak) bir yükümlülük olarak tanır; uluslararası bir antlaşma olmaksızın barış durumunun da kurulması olanaksız bulunduğundan, devletlerin daha özel nitelikte bir bağlaşmasını (ittifakını) gerektirmektedir; buna da *barış birleşmesi (foedus pacificum)* adı verilebilir. *Barış ittifakı ile barış antlaşması (pactum pacis)* arasındaki fark, barış ittifakının bütün savaşları, barış antlaşmasının ise yalnız bir savaşı sona erdirmesidir. Bu ittifakın amacı, herhangi bir devlet üzerinde egemenlik kurmak değildir; yalnızca, ittifaka katılan her devletin doğal durumda insanlar hakkında olduğu gibi, kamu gücünün zorlamasına bağımlı olmaksızın, özgürlüğünü güvence altına almaktır. Bütün devletlere, zamanla yayılacak ve onları

sürekli, adil ve kalıcı (ebedi) barışa götürecek böyle bir barış ittifakının (bağlaşmasının) dayandığı bir federalizm düşüncesinin gerçekleştirilebileceğini, yani günün birinde devletlerin oluşturacağı bu ortaklığın gerçek haline geleceğini kanıtlamak olasıdır. Çünkü eğer güçlü olduğu kadar aydınlanmış da olan bir ulus, özü gereği sürekli bir barışa eğilimli bir hükümet biçimi olan cumhuriyet biçiminde kurulma mutluluğuna da ererse, artık böyle bir federatif ittifakın ortak bir noktası, merkezi de kurulmuş olacaktır ki, öteki devletler de, Devletler Hukuku ilkelerine uygun olarak, kendi özgürlüklerini güvence altına almak üzere, bu merkeze katılabileceklerdir; bu bağlaşma böylece her gün yeni katılmalarla giderek daha da genişleyecektir.

Bir halk topluluğunun, *"Artık aramızda hiçbir savaş olmaması gerekir; bütün anlaşmazlıklarımızı barış yoluyla sona erdirecek, yasa koyucu, yürütücü ve yargılayıcı bir yüce yönetim erki (iktidar), bir devlet kurmak istiyoruz"* demesi anlaşılır bir şeydir. Ama eğer bir halk topluluğu tutup da, *"Benimle öteki devletler arasında, karşılıklı haklarımızı güvence altına alan bir yüce güç, bir üstün erk tanımamamıza karşın, hiçbir savaş olmamalıdır"* derse, o zaman karşılıklı hakların garanti altına alınacağı güveni, ancak aklın zorunlu bir gereği olarak, toplumsal sözleşmeyi, anlaşmayı tamamlayan özgür bir federasyon idesine dayandırılabilir.

Savaşa hukuksallık (hukuksal bir gerekçe) tanıyan devletler hukuku düşüncesinin hiçbir anlamı olamaz; aksi halde, devletler hukuku, haklı olanla olmayanı, evrensel bir değere sahip ve her bireyin özgürlüğünü aynı biçimde sınırlayan yasalarla değil, ama özel kurallarla, yani güç kullanarak belirleyen bir yönetim erkini (iktidarı) anlatacaktır. Meğer ki böyle düşünen insanların, birbirlerini öldürmekle ve sürekli barışı, kendileriyle birlikte şiddetin, kaba kuvvetin bütün uğursuzluğunu da yutacak uçsuz bucaksız bir mezarlıkta aramakla iyi bir şey yapmış oldukları anlatılmak istensin.

Devletlerin birbirleriyle ilişkilerinde savaşa açık yasaya aykırı durumdan kurtaracak akla uygun biricik yol, tek tek insanlar gibi, yabanıl ve başıboş özgürlüklerinden vazgeçerek genel yasaların yaptırımı altına girmek ve devamlı gelişerek sonunda bütün dünya uluslarını kucaklayacak bir uluslar devleti *(civitas gentium)* kurmaktır. Ama devletler hukuku hakkındaki düşünüş biçimleri gereğince, devletler bu yoldan gitmeyi hiçbir zaman istememekte ve kuramda ya da savda *(in thesi)* doğru olanı uygulamada ya da varsayımda *(in hypothesi)* reddetmektedirler; bu yüzden, bir dünya cumhuriyeti hakkındaki olumlu düşüncenin yerine, eğer her şeyin

yitirilmesi istenmiyorsa, olumsuz da olsa, elde geriye ancak savaşı engelleyecek, yolundan çevirecek ve bu haksız ve insana yakışmaz tutkunun sellerini önleyebilecek kadar, devamlı bir bağlaşma (ittifak) düşüncesi kalmaktadır; ama her zaman bu ittifakın bozulması karabasanı içinde yaşanacaktır.[59] *Furor impius intus – fremit horridus ore cruento,* Vergilius. (Kentte saygı bilmez korkunç bir çılgınlık kanlı bir ağızla uluyor.)

SÜREKLİ BARIŞIN EN SON BİÇİMİNİ ALMIŞ ÜÇÜNCÜ AMAÇ MADDESİ

"Dünya vatandaşlığı hukuku, evrensel konukluk (misafirlik) koşulları ile sınırlandırılmalıdır."

Bu maddede de, bundan önceki maddelerde olduğu gibi, insanseverlik değil, hukuk söz konusudur. Konukluktan (misafirlikten) anlatılmak istenen, her yabancının geldiği memlekette düşmanca davranış görmemesi hakkıdır. Yabancının yaşamını tehlikeye atmamak koşuluyla, kendisinin ülkeye girmemesi istenebilir; ama bulunduğu yerde huzuru bozmadıkça, ona karşı da düşmanca davranılamaz. Burada yabancının bir aile ocağına kabulü söz konusu değildir; böyle olması için, yabancının bir süreliğine aile ocağının konuğu olarak kabul edilmesini cömertçe sağlayacak özel anlaşmalara gereksinme vardır. Burada yalnız özgürce ülkeye girip çıkma (ziyaret) hakkı ya da bütün insanların yeryüzünün ortak sahipleri olmaları bakımından, birbirlerinin topluma kabul edilmelerini isteme hakkı söz konusudur. Dünya yuvarlak (küre biçiminde) olduğundan, insanlar onun üzerinde sonsuz bir biçimde dağılamazlar; eninde sonunda yan yana bulunmaya, bir arada yaşamaya katlanmak zorundadırlar; ama başlangıçta, dünyanın hiçbir ülkesi üzerinde kimsenin ötekinden fazla bir hakkı yoktur. Deniz ve çöller gibi yerleşilmeye elverişli olmayan alanlar bu insan topluluğunu bölmektedir; fakat, gemi ile çöller gemisi sayılan deve, insanlara bu sahipsiz bölgeleri aşarak birbirlerine yaklaşmak, aralarında yeniden ilişki kurmak, bütün insan türünün ortaklaşa malı olan yeryüzünden yararlanmak olanağını yine de sağlamaktadır. Komşu denizlerde yolculuk eden gemileri ele geçiren ya da kazaya uğramış talihsiz kimseleri yakalayarak köle eden bazı kıyıların insanları (örneğin, Berberilerin oturdukları kıyıların halkı) ya da göçebe kabilelerine yanaşanları soymaktan başka bir şey bilmeyen Arabistan göçebelerinin konuksevmezliği doğal hukuka aykırıdır; fakat, konukluk hakkı, yani bir kimsenin yabancı bir

ülkeye kabul edilmesi, yerlilerle ilişkiye girişmekten öteye gidemez. Birbirinden uzak bölgeler arasında, sonunda kamu yasalarına bağlanmaya varacak dostça ilişkiler bu biçimde kurulabilir ve böylece, insan türü, bir dünya vatandaşlığı anayasasına gittikçe yaklaşabilir.

Şimdi bir kez de Avrupa devletlerinin, özellikle de ticaretle uğraşan devletlerin, konukluğa aykırı davranışları gözden geçirilirse, kendilerince ülke alma (fetih) anlamına da gelen ziyaretlerinde, yabancı uluslara ve ülkelere yaptıkları haksızlıklardan ürkmemek, olası değildir. Amerika, zencilerin oturdukları ülkeler, Baharat adaları, Capetown vb. gibi yerler keşfedenlerce sahipsiz ülkeler olarak sayılıyordu; çünkü yerlileri insan yerine koymuyorlardı. Avrupalılar, Hindistan'a, ticaret sözde gerekçesi (bahanesi) altında, ordularını soktular; bu ordularla da yerli halkı baskı altında tuttular; bu vesayet altındaki ülkenin çeşitli devletleri arasında savaş kışkırtıcılığı yaptılar ve her yana açlık, başkaldırma, ihanet ve insanlığın başına gelebilecek bütün kötülükler tufanını yağdırdılar.

Çin ve Japonya bu tür komşuluklardan ders almış oldukları için akıllı davranarak, bunların ülkelerine girmelerine izin vermemişler, hatta yasaklamışlardır; Çinliler bir tek Avrupa ulusuna, Hollandalılara, o da tutsaklara yapıldığı gibi, yerlilerle her türlü ilişkiyi yasak ederek ülkelerine yaklaşmaları iznini vermişlerdir. İşin kötü yanı ya da ahlakçı bir yargıç gözüyle bakarsak iyi yanı şudur ki, bütün bu şiddet hareketleri hiçbir yarar sağlamamıştır; bu yola başvuran bütün ticaret şirketleri iflasa sürüklenmiştir; köleliğin en insafsız ve en gelişmiş yatağı olan şekerkamışı adalarından bir türlü verimlilik elde edememişlerdir; kölelerinden pek de övünülemeyecek amaçlarla, donanmalarına tayfa sağlamak ve Avrupa'daki savaşlarda kullanmak biçiminde, dolambaçlı bir yoldan yararlanmaya çalışmışlardır; hem de bunları yapanlar en fazla sofu, dinine bağlı olmakla övünen ve haksızlık okyanuslarının enginliğinde, gömülmüş olmakla birlikte, hak yolunda, adalet izinde yürüyen seçkinler oldukları savını dillerinden düşürmeyen devletlerdi.

Dünya devletleri arasında kurulmuş az çok sıkı ilişkiler, herhangi bir yerde işlenmiş bir haksızlığı her tarafta duyulabilir bir duruma getirmiş bulunduğundan, dünya vatandaşlığı hakkı, artık hukukun yadırgatıcı bir biçimde büyütülmesi ve abartılması şeklinde yorumlanamaz; dünya vatandaşlığı hakkı, iç ve dış hukuku (anayasa ve devletler hukuku) içeren ve yazılmamış yasalar dizgesinin tamamlanmasında zorunlu bir son adım sayılmamalıdır; bunun önce temel olarak bütün insanlar için insan haklarını

sağlayacak kamu hukukuna, oradan da, kararlı bir biçimde ilerleyerek ancak övünülebilecek bir sürekli barışa yükselmesi gerekir. Bu da bizim burada değindiğimiz koşullara uygun olarak gerçekleşebilir.

Birinci Tamamlayıcı – Ek

SÜREKLİ BARIŞIN GÜVENCESİ ÜSTÜNE

Bize bu güvenceyi veren *doğa* diye adlandırdığımız *(natura doedala rerum* – şeylerin yaratıcısı doğa) büyük sanatçıdan başkası değildir. Doğanın rastlantısal olmayan mekanik akışı insanlar arasındaki anlaşmazlıktan, hatta onların iradesine karşın, uyum yaratma amacını güttüğünü açıkça göstermektedir. İşleyiş yasaları bizce bilinmez, zorunlu sonuçlar yaratan bir neden olarak düşününce doğaya *yazgı* demekteyiz. Dünyanın akışı içinde ortaya çıkan ereğini (amacını) göz önünde tutarak, insan türünün en son ve nesnel amacı bakımından, şeylerin akışını çok önceden (ezelden) takdir eden ve belirleyen bir yüce nedenin derin bilgeliği olarak düşününce, doğaya *Tanrısal Takdir* diyoruz. Gerçekten bu Tanrısal Takdiri doğanın sanatçı gibi düzenlediği bir sıra düzenlemeler (düzenekler) aracılığıyla bulup ortaya çıkaramadığımız, hatta bu düzenlemelerden Tanrısal Takdiri akıl yürütme, usavurma yoluyla da çıkaramadığımız doğrudur. Bunu ancak, şeyleri (eşyayı) amaçlarına indirgediğimiz zamanlar yapıldığı gibi, insanın sanatıyla karşılaştırıp tasarımlayarak anlayabiliriz. Fakat aklın bize zorunlu olarak buyurduğu amaçla (ahlaksal erek) doğanın ilişkisi ve buna uygunluğu teorik bakımdan deneyüstü ise de, pratik bakımdan (örneğin, doğanın bu mekanizmayı sürekli barış yükümlülüğünü yerine getirmek yönünde kullanması bakımından dogmatik yoldan tanıtlanmış) bir gerçektir. Akıl, sonuçların nedenlerle olan ilişkisi bakımından, mümkün deneyin sınırları içinde kalmalıdır; böyle olunca da doğa terimi, burada olduğu gibi, teori –din değil– kastedildiği zaman, insan aklının sınırlarına daha uygun düşen bir sözdür; aynı zamanda, doğa terimi, tanıyamayacağımız bir varlığı anlatan ve bizim tarafımızdan, niyetlerinin içine girilmez gizine varmaya çalışmak gibi, Icarus'un uçuş girişiminden daha da cesur bir düşünceyi gösteren Tanrısal Takdir sözünden daha alçakgönüllüdür.

Doğanın sürekli barışı nasıl güvence altına aldığını daha açık olarak belirtmeden önce, onun geniş alanında yer alan kişilerin durumunu ve onlar için bu barışı zorunlu kılan önlemleri incelemek gerekir.

Doğanın geçici önlemleri şunlardır:

1) Doğa, insanlara dünyanın her ikliminde yaşayabilme olanağını sağlamıştır;

2) En barınılmaz bölgeleri yurt edinmek ve yerleşmek üzere, savaş aracılığıyla, insanları dünyanın dört bir yanına dağıtmıştır;

3) İnsanları, yine savaş aracılığıyla, az çok hukuksal ilişkilere girişmeye zorlamıştır.

Buz Denizi'ni çevreleyen engin ovaların her yanında yosunların büyümesi; bunları karların altından Ren geyiklerinin bulup çıkarması, Ren geyiğinin kendisinin de Ostiak'ı ve Samoyed'i beslemeye ve kızağına koşulmaya yaraması; çöllerin tuzlu kumlarının deveyle, sanki bu hayvan özellikle çöller geçilsin diye yaratılmış gibi, aşılması; yalnız bunlar bile hayranlık uyandırmaya yeter. Doğanın, Buz Denizi kıyılarına kürklü hayvanlardan başka, eti ve yağı buradaki halka yiyecek ve yakacak sağlayan fok balıklarıyla balinaları doldurmasındaki ince hesap, izlenen amacı daha açık bir biçimde göstermektedir. Daha da şaşılacak eşi görülmemiş olan bir şey de, her türlü bitkiden yoksun bölgeleri, bin bir güçlükle bir arada yaşamak için hayvanlara karşı savunmak zorunda kalan buraların halkına gemi, silah ve barınak sağlayacak kereste ile donatmada gösterdiği amacı bir ön –ve– doğru görüden başka bir şey değildir. Ama herhalde, insanları bu iklimlere sürükleyen yine de savaştır. İnsanın kendisine bağımlı kılmayı ve evcilleştirmeyi öğrendiği hayvanlar arasında, dünyanın yer yurt edinilmeye başlandığı erken zamanlardaki ilk savaş aracı at olmuştur. Fil, kurulmuş bulunan devletlerde daha sonraları lüks bir araç olarak kullanılmıştır; aynı biçimde bugün ne oldukları bilinmeyen buğdaygiller ailesinin bazı türlerini yetiştirmek, Avrupa'da yalnız yabani elma ve armut ağaçları bulunduğuna göre, meyve ağaçlarını sökerek başka yerlere dikmek ya da aşılayarak çoğaltmak, ıslah etmek ancak toprak mülkiyetinin güvence altına alınmış olduğu devletlerde doğabilirdi. Fakat bunlar olmadan önce, o zamana kadar kara ve deniz avcılığı ile geçinen ve kargaşa içindeki bir özgürlük durumunda yaşayan insanların, kır yaşamından tarım yaşamına geçmeleri, belki de uluslararası ticaretin ilk iki maddesi olan tuzu ve demiri bulmaları, bunları uzaklarda ararken, çeşitli uluslarla barışçı ilişkilere girişmeleri, hatta en uzaktakilerle bile anlaşma halinde toplumsal ve barışsal bağlantılar kurmaları gerekmiştir.

Doğa, düzenini insanları dünyanın her yanında yaşayabilecekleri biçimde kurmakla, bu yaşamın onlar için, hatta eğilimlerine aykırı olarak ve herhangi bir ahlaksal yasanın zoru olmaksızın, boyun eğecekleri bir

zorunluluğun oluşmasını despotçasına istemiştir. Savaş, doğanın bu amaca varmak için kullandığı tek yol olmuştur. Doğa, kaynaklarının aynı olduğunu dillerinin de aynı olmasıyla anladığımız insan topluluklarını savaş yolu ile birbirlerinden ayırmıştır: Örneğin, Buz Denizi'nin kıyılarında oturan Samoyedler, kendilerinden iki yüz mil uzakta Altay Dağları'nda oturanlarla aynı dili konuşurlar, bu iki kavim arasında binici ve savaşçı olan bir Moğol kavmi bulmaktayız; bu ilk iki budunu, kendiliklerinden kalkıp gidemeyecekleri buzlu ve barınılmaz yerlere bu sonuncu budunun sürmüş olması olasıdır. Avrupa'nın en kuzey ucunda yaşayan ve Laponlar adı verilen Finliler için de aynı şey olmuştur; bunlar uzaklıklarına karşın, dil uygunlukları bakımından yakın akrabaları Macarlardan, Got ve Salmat kavimlerinin araya girmeleriyle ayrılmışlardır. Yeni Dünya'nın bütün kavimlerinden farklı olan bir ırkın insanları, belki de birkaç Avrupalı maceracının torunları olan Eskimoları Amerika'nın kuzeyine, Peşeras'ları da Ateş Adası'na kadar güneye, doğanın bir yerleştirme aracı olarak kullandığı savaş sürmemişse, acaba bunu hangi güç yapmıştır?

Savaşın özel bir *motiv*e (nedene) gereksinmesi yoktur; onun kökleri sanki insan doğasının (yapısının) içine uzanmış gibidir, öyle ki savaş, insanın yenip kazanma (zafer) tutkusuyla, her türlü çıkarcı güdüden bağımsız olarak sürüklendiği soylu bir iş gibidir. Böyle olduğu içindir ki, Amerika vahşileri arasında olduğu gibi şövalyelik dönemi Avrupası'nda da askeri yiğitlik ve yüreklilik, yalnız savaş sırasında değil (böylesi yerinde olurdu) ama aynı zamanda savaşa sürüklemesiyle de çok şerefli bir özellik sayılırdı; çoğu zaman savaşa, bu üstün yeteneği ortaya koymak için girişilirdi; öyle ki, savaşa bir tür soyluluk yüklenirdi; hatta eski bir Yunanlının *"savaş, yok ettiğinden daha çok kötü insan yetiştirdiği için bir yıkımdır"* dediğini unutarak, savaşı insanlığın soylu bir ayrıcalığı olarak öven filozoflar da görülmüştür.

Doğanın kendi amacına varmak için, bir hayvan sınıfı sayılabilecek insan türünü yönlendirmek üzere aldığı önlemler hakkında bu söylediklerimiz yeterlidir sanırım.

Şimdi incelemek üzere ele alacağımız sorun şudur: İnsan aklının, kendisine bir yükümlülük olarak yüklediği sürekli (ebedi; sonrasız ve kalıcı) barışın gerçekleşmesinde doğanın rolü nedir; aklın buyurduğu yasaları nasıl yürürlüğe koymaktadır; öyle ki, insan, devlet hukuku, devletler hukuku ve dünya yurttaşlığı hukuku uyarınca, bağımsız bir biçimde yapması gereken şeyleri yapmadığı takdirde de, doğanın

zorlamasıyla, bağımsızlığını sınırlamadan bunları niçin yine yapmak zorunda kalmaktadır?

Ben, *"doğa bu şeylerin olmasını istiyor"* dediğim zaman, bu söz doğanın bu şeyi bize bir yükümlülük olarak yüklediği anlamına gelmez; çünkü bağımsız, özgür iradeli varlıklara onları zorlamadan yükümlülük yükleyecek olan ancak pratik akıldır; ama biz, bir şeyi isteyelim ya da istemeyelim, doğa bunu kendisi yapar. *(Fata volentum ducunt, nolentum trahunt* –Alın yazısı istekli ve kesin kararlı olanları yürütür, ayak direyenleri ise sürükler– Seneca.)

I– Eğer bir ulus iç anlaşmazlıklar yüzünden, kamu yasalarının yaptırımlarına uymamak zorunda kalmışsa, bu yasalara boyun eğmeye, uymaya dışarıdan gelen savaş yüzünden mecbur kalır; çünkü az önce de açıkladığımız gibi, doğa her ulusun karşısına kendisini baskı altında tutan bir komşu ulus koymuştur; bu yüzden her ulus ötekilerinin baskısına karşı dayanabilecek bir erk, güç haline gelmek için bir devlet kurmak zorundadır. Böyle olunca, insan haklarına bütünüyle uygun biricik örgüt olan cumhuriyetçi anayasa, aynı zamanda, kurulması ve sürdürülüp yaşatılması en güç olanıdır. Hatta bazı kimseler böyle bir kurumun ancak bir melekler toplumunda kurulabileceğini, çünkü bencil eğilimleriyle insanların böylesine yetkin bir yönetim (hükümet) biçimini kurmaya güçleri yetmediğini savunurlar. Ama doğa, akla dayanan ve ne kadar övülürse övülsün pratik sonuçlar vermeyen iradeye yardım etmek için, bu bencil eğilimlerin kendisinden yararlanır. Sorun öyle bir devlet kurmaktır ki (bu da kuşku yok insanların elindedir), bu eğilimlerin karşılıklı etkilerini, zarar verici sonuçlarını önlesin ya da ortadan kaldırsın; sonunda da, bunlar sanki yokmuş gibi görünerek, akla aykırı düşmesin; herkes de kendisini, ahlaksal bakımdan iyi bir insan saymasa bile, hiç olmazsa iyi bir yurttaş olmak zorunda görsün.

Bir devlet örgütü kurmak sorununu çözmek, eğer deyim yerindeyse, şeytanlardan oluşmuş bir ulus için bile mümkündür (yeter ki zekâları olsun). Sorunu şu biçimde ortaya koyabiliriz: *"Hepsi de kendi varlıklarını korumak için kamusal yasalar isteyen, ama her biri kendisini bu yasalardan muaf (bağışık) tutma yönünde gizli bir istek besleyen aklı başında yaratıklardan kurulu bir halk yığınını, öyle bir biçimde düzene sokmalı ve onlara öyle bir anayasa vermeli ki, kişisel düşünceleri birbirine ne denli aykırı olursa olsun, bunlar, birbirleriyle ilişkilerinde, sanki bu kötü huyları yokmuş gibi, bağlanmış olsunlar."* Böyle bir sorunun herhalde bir çözümü

olmalıdır. Gerçekten sorun, insanların ahlaksal yönden nasıl iyileştirilebileceği (ıslahı) değildir; yalnızca, insanların uyuşmayan kişisel düşüncelerinin, bir ulusu meydana getiren bütün bireyleri yasalara uymak zorunda bırakacak, böylece de yasaların egemen olacağı bir barış durumunu kurduracak biçimde yönetmek için, doğa mekanizmasından nasıl yararlanılacağıdır.

Örgütlenmeleri (Anayasaları) yetkin olmaktan ne denli uzak bulunursa bulunsun, var olan devletler bu söylediklerimizi doğrulamaktadırlar. Devletler, dış davranışlarında, öz ve asıl ahlak ilkelerinin pek fazla bir etkisi olmasa bile, hukuk düşüncesinin (idesinin) buyurduğuna bir dereceye kadar yaklaşmışlardır (iyi bir devlet anayasasının ahlaka dayanmasını istemek yerine, böyle bir anayasanın insanı ahlaksal bakımdan geliştireceğini ümit etmek gerekir). Bu örnek, öz nitelikleri bakımından birbirlerine karşıt olan çıkarcı eğilimlerin ortaya koyduğu doğa mekanizmasının, akıl tarafından, aklın amacı olan hukuk ilkelerine varmak için kullanılabilecek bir araç olabileceğini, böylece, devletin, iç ve dış barışı gerçekleştirmesini mümkün kılabileceğini yeter derecede gösterir.

Durum böyle olunca, doğa, önüne geçilmez bir biçimde en son zaferin hukukta olmasını istiyor, demek doğrudur. Yapılması gerekenin savsaklanmasını doğanın kendisi, ama hiç de hoşa gitmeyecek araçlarla, yerine getirir: *"Bir kamışı aşırı derecede bükerseniz, kırılır; çok isteyen azı da bulamaz. –Bouterweck."*

II– Devletler hukuku düşüncesi (idesi), komşu ve birbirinden ayrı birçok devletin bağımsızlığına dayanır; böyle bir durum, eğer federatif bir birlik düşmanlıkları önleyemiyorsa, kendiliğinden bir savaş durumudur, fakat bu durum bile, akıl yönünden, devletlerden birisinin sivrilerek ötekilerini baskısı ve zorbalığı altına almasından ve hepsinin, en sonunda, dünya monarşisi (tekerkliliği) içinde eriyip kaynaşmasından iyidir. Gerçekten de hükümetlerin yayılma alanı ne denli genişlerse, yasaların etkileri de o denli azalır; ruhsuz bir despotizm (baskıcılık), iyilik tohumlarını boğduktan başka, er geç anarşiye sürüklenir.

Bununla birlikte, hiçbir devlet (ya da devlet başkanı) yoktur ki, kendisi sürekli bir barışı, eğer mümkün olsaydı, dünyaya egemen olarak sağlamak istemesin. Doğanın arzusu ise başka türlüdür: Doğa, ulusların birbirleriyle karışmasını önlemek ve onları birbirlerinden ayrı tutmak için iki aracı kullanır; bunlar, dillerin ve dinlerin çeşitli olmasıdır.[60]

Bu çeşitliliğin karşılıklı kin tohumlarını içinde sakladığı (barındırdığı) ve savaş için sık sık bahane (sözde neden) yarattığı da doğrudur; ama kültür yükseldikçe ve insanlar ilkeler üzerinde görüş birliğine doğru bir yaklaşım sağladıkça, bu çeşitlilik onları, özgürlüğün mezarı üzerinde kurulan ve bütün erkleri (güçleri) sıfıra indiren despotizm ile değil de, tersine, en canlı bir karşı koyma (muhalefet) ortasında bütün güçlerin kurdukları denge ile oluşturulan ve güvence altına alınan bir barış içinde anlaşmaya götürecektir.

III– Doğa, her devletin gerek hile, gerekse zor kullanarak, hatta devletler hukuku ilkelerine uygun olarak, bir araya toplamak istediği ulusları bilge bir davranışla birbirinden ayırmakta ise de, aynı biçimde dünya vatandaşlığı hakkı kavramının yalnız başına kıyım ve savaşa karşı yeter derecede koruyamayacağı bu ulusları, aralarındaki çıkar ortaklığı aracılığıyla yine birleştirmektedir. Burada, er geç her devlete egemen olan ve savaşla bağdaşmaz olan ticaret zihniyetini düşünüyoruz; devletin kullanabileceği araçlardan en güvenilir olanı para gücü olduğundan, devletler kendilerini, ahlaksal etkenlerin etkisiyle olmasa bile, soylu bir barış yapıtı için çalışmak ve herhangi bir yerde bir savaş tehdidi doğarsa, bunu, sanki bu konuda devamlı bir ittifak (bağdaşma) anlaşması yapmışlar gibi, arabuluculukla önlemeye çaba harcamak zorunda görürler; çünkü savaş amacıyla büyük birleşmeler ancak pek seyrek olarak kurulabilir; bunların başarılı olması ise, daha da az görülen ender bir şeydir. İşte doğa sürekli (ebedi) barışı, insanların doğal eğilimlerinin kendisine özgü mekanizmasıyla, böylece güvence altına alır; bu güvence her ne kadar sürekli barışın ileride kurulabileceği hakkında teorik kehanetlerde bulunmaya, olacakları bilmeye elverişli değilse de, pratik bakımdan böyle bir kehanette bulunmaya, geleceği bilmeye elverişlidir; ayrıca bu güvence yalnız hayal ürünü olmayan bu amaç uğrunda elimizden geleni yapmayı bizim için bir yükümlülük haline sokar.

İkinci Tamamlayıcı – Ek

SÜREKLİ BARIŞIN GİZLİ MADDESİ

Kamu hukuku anlaşmalarında gizli bir madde, nesnel bakımdan, yani içeriği bakımından, bir çelişki oluşturur; ama öznel bakımdan, yani bu maddeyi yazdıran ve açıkça bunun yazarı olduklarını ilan etmekle ağırbaşlılık ve saygınlığını tehlikeye düşürmekten kaçınan kimseler bakımından, böyle bir gizli madde pekâlâ mümkündür.

Bu tür tek mümkün madde şöyle olabilir: *"Savaş için silahlanmış devletler, sürekli barışı mümkün kılacak koşullar hakkında filozofların genel kurallarını göz önünde tutmalıdırlar."*

Gerçi, öteki devletlere karşı izleyecekleri davranış biçimi hakkında, kendi uyrukları durumunda bulunan filozoflardan fikir almak, doğal olarak en akıllı sayılması gereken devletin yasama otoritesini küçümsemek gibi görünebilir; bununla birlikte, filozoflara danışmak yine de akıllıca bir davranıştır. Devletler, amaçlarını açığa vurmadan, filozofları düşüncelerini bildirmeye isteklendirmeli, yani onları, savaşa ve barışa ilişkin genel kurallar üzerinde serbestçe ve açıkça konuşmakta özgür bırakmalıdırlar; çünkü susturulmadıkları takdirde, filozoflar zaten kendiliklerinden konuşacaklardır. Bunun için de devletler arasında özel anlaşmalara gerek yoktur; çünkü yasa koyucu aklın evrensel (genelgeçer) ilkeleri bunu gerektirmektedir.

Bununla birlikte burada devletin, hukukçuların (devlet erkinin temsilcilerinin) görüşlerine, filozofların ilkelerini üstün tutması gerektiği savunulmamaktadır; yalnızca filozofların düşüncelerinin dinlenmesi istenmektedir. Doğruluğun terazisiyle adaletin kılıcını simge olarak seçmiş, bulunan hukukçu, kılıcını yalnız her türlü yabancı etkileri hukuktan uzaklaştırmak için kullanmaz; terazinin kefelerinden biri isteğine uygun durumda değilse, kılıcını da oraya katabilir. (*Vae victis!* – Yenene ne yazık!) Gerçekten böyle şiddetli bir istek, aynı zamanda, hatta ahlaksal bakmadan bile, filozof da olmayan hukukçunun karşısına sık sık çıkar. Meslek eğilimi onu, yalnız olumlu yasaları uygulamaya yöneltir, yoksa bu yasaların düzeltilmeye gereksinmeleri olup olmadığını araştırmaya değil. Hukukçunun görevleri bu koşullar altında hukuka fakülteler arasında, ilahiyat ve tıp fakülteleri gibi, ilk sıralardan birini sağlar. Felsefe fakültesi

bu birleşmiş güçlerin altında ve çok aşağılarda bir yer tutar. Böyle olduğu için, örneğin felsefenin ilahiyatın (teolojinin) ve öteki iki fakültenin nedimesi olduğunu söylerler. Fakat asıl sorulması gereken, *"felsefe lamba elde, acaba her zaman hanımının önünde mi gider, yoksa onun arkasında eteğinin ucunu mu taşır?"* sorusunu sormaya kimse yanaşmaz.

Kralların filozof ve filozofların kral olmasını beklememeli ve bunu dilememelidir; çünkü iktidarda olmak, aklın yargıda bulunma yeteneğini bozar, tüketir. Fakat kralların ya da, eşitlik ilkesi altında yaşayan hükümran ulusların (halkların), filozofları ortadan kaldırmaya ya da susturmaya kalkışmamaları, tersine onları herkesin önünde açıkça konuşturmaları gerekir; böyle yapmak, kendi işleri ve davranışları hakkında her zaman aydınlatılması gereken iyi bir hükümet yönetiminin başlıca koşuludur. Kaldı ki filozoflar, doğal yapıları gereği, gerçeğe ihanet edemeyecekleri gibi, kendi aralarında kişisel dava birliği yapma yeterlikleri de olmadığından, bunlar propagandacılık gibi bir suçlamadan da kendilerini uzak tutmuş olurlar.

Son Ek

I

SÜREKLİ BARIŞ KONUSUNDA AHLAKLA POLİTİKA ARASINDAKİ KARŞITLIK ÜSTÜNE

Eylemlerimizde uymamız gereken salt kuralların toplamı olması bakımından, nesnel anlamında ahlakın zaten başlı başına pratik bir amacı vardır. Bir yandan ahlakın bütün otoritesini görev düşüncesine bağlamak, öte yandan da bu görevin yerine getirilemez olduğunu söylemek, görev idesinin kendisini ortadan kaldıracağı için saçmadır. *(Ultra posse, nemo obligatur* – yapabilme gücü bulunmayan bir kimse, herhangi bir şeyi yapmaya zorlanamaz.) Böyle olunca, bir tür uygulamalı hukuk olan politika ile, hukukun teorisi olan ahlak arasında (kuram ile uygulama arasında) karşıtlık olamaz; yeter ki ahlaktan anlaşılan sakınganlık, kuralların toplamı ya da kişisel çıkarı sağlayacak yolları gösteren teori olsun; bu ise, her türlü ahlakın varlığını yadsımak olurdu.

Politika, *"yılanlar gibi sakıngan (ihtiyatlı) olun"* der; ahlak buna şöyle bir sınırlama koyar: *"Ama kumrular gibi de saf."* Eğer bu iki kuralın aynı buyruk içinde bağdaşmalarına olanak yoksa, politika ile ahlak arasında bir savaşım, bir çekişme, bir karşıtlık var demektir; ama bu iki kuralın birleşmesi kesinlikle zorunlu ise, o zaman karşıtlık düşüncesi saçmadır, boştur; hatta, politika ile ahlakın nasıl bağdaştırılacağı sorusunu bir problem olarak ortaya koymaya da gerek yoktur. Her ne kadar *"dürüstlük en yetkin politikadır"* cümlesi uygulama açısından ne yazık ki sık sık yalanlanmış bir kuram ise de, yine de teorik olan *"dürüstlük, her türlü politikadan daha iyidir"* kuralı, hiçbir zaman çürütülmediği gibi, politikanın da en temel koşullarından biridir. Ahlak sınırının bekçisi olan Tanrı, erk ve güçlülük tanrısı Jüpiter önünde boyun eğmez; çünkü Jüpiter'in kendisi de alınyazısına boyun eğmektedir. Bu ise şu demektir: Akıl, önceden belirleyici ve saptayıcı nedenler dizisini kucaklayacak denli aydınlığa kavuşmamıştır; ancak bu nedenleri bilmektir ki akla, arzularımıza uygun olacaklarını ummaya yetecek kadar tanıdığımız insan yapıp etmelerinin, doğa mekanizmasına uygun olarak ortaya çıkan, iyi ya da kötü sonuçlarını önceden kesin olarak görme olanağını verecektir. Fakat bizim, aklın en son amacı olan göreve, bilgelik kurallarına uygun olarak sadık kalmamız için gerekeni, akıl açıkça belli edecek biçimde aydınlatmaktadır.

Durum böyle olmakla birlikte, ahlakı yalın bir kuram sayan uygulayıcı, bizim bu cömert ümidimizi, yerine getirilmesi gereken görev ve bunun

mümkün olduğu konusunda bizimle aynı fikirde olmasına karşın, sert ve kinci bir biçimde yok etmeye çalışır; ona göre, insan doğası sürekli barışın amacına erişmek için gerekeni hiçbir zaman istemeyecek niteliktedir.

Kuşku yok bu amaca varmak için bütün insanların tek tek (bireysel olarak) anayasal bir kuruluş (örgüt) içinde özgürlük ilkelerine uygun olarak yaşamak istemeleri, yani genel iradenin yaygınlaştırıcı bir birliğinin olması yeterli gelmez; herkesin hep birlikte bu durumu istemesi, yani genel iradenin ortak bir birliği ve bütünlüğü de olması gerekir. Bu ise, hiç de kolay olmayan, insanlar arasında uygar bir topluluk kurma sorununun çözümünde zorunlu bir koşuldur; bireysel iradelerin bu çeşitliliğinden başka, ortak bir irade sağlayacak biçimde, hepsini birleştirecek bir neden de gerekmektedir; bunu ise hiçbir bireysel irade yapamaz. Böyle olunca, bir anayasa düzenini uygulamada yürürlüğe koymak ancak, sonradan bir örgüte (devlete) de temel olan, güç kullanmakla olabilir. Bu yüzden teori ile pratik arasında karşıtlıklar doğması beklenmelidir; çünkü yasa koyucunun bir vahşi sürüsünden meydana getirdiği bir ulusa, genel iradeye dayanarak hukuksal bir anayasal örgüt (kurum) kurma özenini, ihtimamını bırakacak denli ahlaklı davranmasını istemek beklenemez. Fakat şöyle denilebilecektir: Yönetim erkini (iktidarı) bir kez ele geçiren, artık halkın kendi yasalarını kendisinin yapmasına katlanamaz. Kendi yasalarından başka yasa tanımayan bir devlet de, başka devletlere karşı haklarını korumak konusunda, bu devletlerin kararları ile kendini bağlı saymayacaktır; hatta, dünyanın bir parçası kendisini başka bir parçasına karşı üstün görürse, bu parçayı ele geçirmek ve egemenliği altına almak, dolayısıyla da kendi gücünü (kudretini) büyütmek fırsatını kaçırmayacaktır. Böylece bizim iç hukuk, devletler hukuku ve dünya yurttaşlığı hukuku üzerindeki bütün düşündüklerimiz de, en sonunda boş ve gerçekleşmez bir idealden başka bir şey olamayacaktır; oysa, insan doğasının empirik (deneysel) ilkelerine dayanan ve kendi kurallarını saptamak için dünyada olup bitenler hakkında bilgi edinmeyi hor görmeyen bir uygulama, ancak böyle bir uygulama (yani, pratik), politikasının yapısını dayandıracağı kadar sağlam bir temel bulmayı umabilir.

Eğer ne özgürlük ve ne de buna dayanan herhangi bir ahlaksal yasa varsa, eğer olan ve olabilecek her şey, doğanın mekanizmasından başka bir şey değilse, o zaman kuşku yok, pratik bilgi, insanları yönetmek için bu mekanizmayı kullanma sanatı olan politikadan ibaret olur; hukuk kavramı da anlamsız bir düşlemden başka bir şey olmazdı. Fakat tersine, eğer hukuk

kavramını politika ile bağdaştırmak ve hukuku politikanın sınırlayıcı koşulu yapmak zorunlu görünürse, her ikisinin birleşmesinin mümkün olduğunu kabul etmek gerekir. Ben, ahlakçı bir politikacı, yani yalnız ahlakın herkesin önünde açıkça söyleyebileceği ilkelerden başka ilke tanımayan bir devlet adamı tasarımlayabilirim; ama devlet adamının çıkarlarına göre bir ahlak biçen bir politikacı–ahlakçıyı ise aklım kesinlikle almaz.

Ahlakçı–politikacı'nın davranışını düzenleyen ilke şudur: Eğer bir devletin anayasasında ya da bir devletin başka bir devletle ilişkilerinde, önüne geçilememiş yanlışlar bulunursa, bu uğurda kişisel çıkarlarını feda edecek olsalar bile, ellerinden geldiğince bu yanlışları düzeltecek yolları aramak ve aklın gözlerimizin önüne ideal bir örnek olarak koyduğu doğal hukuka yaklaşmaya çalışmak, özellikle devlet başkanları için bir görevdir. Bununla birlikte, eski bir anayasa yerine hemen konabilecek bir yenisi elde bulunmadan, bir devletin ya da bütün devletlerin toplumla bağlarını koparmak, ahlakın onayladığı politik hizmet anlayışıyla çelişeceği gibi, böyle bir kusuru hemen ve zor kullanarak düzeltmeye kalkışmak da bütünüyle saçma olacaktır. Yöneticilerden istenecek tek şey, sürekli bir biçimde bu amaca, yani hukuk kurallarına uygun en yetkin anayasal kuruma (örgüte) yaklaşmak için bu tür iyileştirmeleri (ıslahatları) yapmak zorunluluğunu her zaman göz önünde bulundurmalarıdır. Bir devlet var olan anayasasına göre, despotça bir iktidarın boyunduruğundan henüz kurtulamamış olsa bile, ulus yasa otoritesinden başka bir güç tanımama düşüncesinin etkisini duyacak duruma gelinceye ve temel haklarının gerektirdiği gibi kendi yasalarını yapabilecek duruma varıncaya değin, cumhuriyet biçiminde bir yönetime sahip olabilir. Ama eğer, kötü bir anayasanın yarattığı bir devrim, yani iyi olmayan bir anayasadan kaynaklanan bir devrim, şiddet kullanarak ve yasadışı yollarla daha iyi bir anayasal örgütün–kurumun kurulmasını sağlamışsa, bu devrime açık ya da gizli katılmış olanları cezalandırma hakkının doğmasına karşın, halkı eski anayasal düzene dönmek konusunda zorlamaya izin verilemez. Devletlerin dış ilişkilerinde de, hiçbir devlet, hatta dış düşmanları gözünde en tehlikeli olan baskıcı bir anayasayı bile bırakmaya, bu devlet başkalarınca yutulmak tehlikesiyle karşı karşıya bulunduğu sürece, zorlanamaz; bu iyileştirmenin daha elverişli bir zamana ertelenmesi gerekir.[61]

Pratikte baskıcı (müstebit) ahlakçılar, bazı çok acele önlemler alarak ya da salık vererek, politikaya kötülük ederlerse, deney onları çok geçmeden yine doğa yoluna yöneltir. Fakat ahlakı da niyetlerine ve amaçlarına

uyduran politikacı–ahlakçılar, hukuka aykırı ilkeleri doğru, haklı göstermek için, insan yapısının, aklın buyurduğu iyilik idesini gerçekleştirmeye gücü yetmediği bahanesini öne sürerek, her türlü iyiye doğru gidişi ellerinden geldiğince olanaksız kılarlar ve böylece, hukukun çiğnenmesini de sürekli hale getirirler.

Bu politika uzmanları, bilmekle övündükleri bu pratik bilimle uğraşacakları yerde, şu anda egemen olan iktidarı, kendi çıkarlarını yitirmemek için, övmekle uğraşırlar; bütün ulusu, hatta ellerinden gelse, bütün dünyayı feda edecek aşağılık oyunlara başvururlar. Aynı durum, yasa yapıcılığı ile uğraşmamış, meslekten yetişme hukukçuların başına da gelir. Bunlar, yürürlükteki yasalar üzerinde düşünmekle değil, ama var olan yürürlükteki yasaları uygulamakla görevli olduklarından, onlarca en yetkin yasalar yürürlükte olanlardır ya da bunlar üst makamlarca değiştirilince yerine konan yasalardır; bu hukukçuları, alışmış oldukları mekanik düzenden hiçbir şey ayıramaz. Bununla birlikte, kendilerini her türlü koşullara uydurmadaki beceriklilikleri onları, sanki hukukun evrensel ilkeleri ile devlet yönetimi hakkında da düşünebilirlermiş sanısına kapılacak biçimde kibirli yapar. Bunlar, işleri yüzünden pek çok insanla tanışırlar; bunun için de insanı tanıdıklarını sanarak, kapıldıkları böyle bir sanı ile övünürler; oysa insanlarla tanışmak başka, insanı tanımak ise başka bir şeydir; insanı tanımak için, insanın doğal yapısını daha yüksek bir yerden gözlemek gerekir. Gözlem ve incelemeleriyle övünerek, bu kez kamu hukuku ve devletler hukuku yasasını ele aldıkları zaman da, ancak bu konulara geçimsiz bir anlayış ve mantık getirmekten ve baskıya dayanan bir iradenin zorla kabul ettirdiği baskı yasalarına dayalı yargılama biçimlerini uygulamaktan başka bir şey yapamazlar; oysa akıl, hukuksal yaptırımların yalnızca özgürlük ilkelerine dayanmasını ister; bu da bir devlet örgütünü, kurumunu devamlı yapacak olan biricik temeldir. Bu son düşünce üzerinde pratikten yetişmiş hukukçu pek az düşünür; çoğu kez hukuka da aykırı düşerek, bugüne kadar gelmiş geçmiş anayasalar arasında en yetkin olanını saptama sorununu, deneye dayanarak çözmek ister.

Böyle yaparken de, açığa vurmamaya çalışarak, kullandığı bazı kuralları (maksimleri) şu sofismalarda toplar:

I– Fac et excusa (Önce eylemde bulun, yap sonra da eylemlerini haklı göster, özür dile.) Kendi devletine ya da komşu bir devlete ait bir hakkı ele geçirmek için elverişli hiçbir fırsatı kaçırma; bunu yaptıktan sonra, bu davranışını bağışlanabilir ve haklı göstermek daha kolay ve ince bir

biçimde yapılabilir; hele yüce iktidar, aynı zamanda, iradesine gözü kapalı uyması gereken yasa koyucu ise. Önce bir şiddet hareketinde bulunmak, sonra da özür dilemek, kandırıcı ve inandırıcı nedenler aramaktan ve itirazları dinlemekle zaman yitirmekten çok daha kolaydır, zahmetsizdir. Bunu yapma cesaretinin kendisi bile, yaptığının meşruluğu hakkında içten bir kanaati dile getirir; en sonunda başarı, Tanrısal en yetkin *(Bonus Eventus)* avukattır.

II– Si facisti nega (Ne yapmışsan yadsı, inkâr et.) Ne suç işlemişsen inkâr et, onu üstünden at. Örneğin, halkını ümitsizliğe ve bu yüzden isyana sürüklemek için neler yapmışsan, hiçbirinin suçunu üzerine alma; tersine, kabahati, uyruklarının inatçılığına yükle. Eğer bir komşu ülkeyi ele geçirmişsen, suçun insan doğasında olduğunu savun; neden olarak da, sen başkalarından önce davranmasaydın, onların bunu senden önce yapmayacaklarından ve senin olan şeyleri ellerine geçirmeyeceklerinden emin olmadığını söyle.

III– Divide et impere (Böl ve yönet; ayır ve buyur.) Halkın içinde seni baş olarak (eşitler arasında birinci, *primus inter pares*) seçmiş imtiyazlı bazı şefler mi var, onları birbirine düşür ve halkla aralarını boz; devamlı halkın yanını tutar görün ve halkı, kendisine vereceğin daha büyük bir özgürlük sözü (vaadi) ile oyala; az sonra her şey mutlak olarak senin istemene (iradene) bağlı olacaktır. Ya da yabancı devletlere mi göz diktin, onların arasına anlaşmazlıklar sok; her zaman en zayıfı koruma bahanesiyle, bu devletleri birbiri ardından egemenliğin altına almak için en emin, güvenli yol budur.

Artık kimsenin bu politik kurallara kanmadığı bilinen bir şeydir; çünkü bunlar, evrensel bir biçimde evrensel olarak herkes tarafından bilinmektedir; o kadar ki, bu kurallarda haksızlık aşırı derecede göze batıyor diye kimsenin aklına bunlardan utanmak bile gelmemektedir. Utanacakları şey, bu kuralların açığa vurulması değil (zaten bunların ahlaksallık derecesi konusunda hepsi aynı şeyi düşünmektedir), ama bu kuralların uygulanmasında karşılaşacakları başarısızlıktır. Ama ne de olsa, hangi yollardan elde edilirse edilsin, erklerini her zaman büyütmek demek olan politik şeref yine de ellerinde kalmaktadır.[62]

Ahlakdışı bir politikanın ulusları, doğa durumu olan savaş halinden barış haline götürmek için başvurduğu bütün bu dolambaçlı yollar, insanların ne özel ne de kamusal ilişkilerinde hukuk düşüncesinden sıyrılamadıklarını gösterir; bu, aynı zamanda, politikalarını basit

sakınganlık (ihtiyatkârlık) ilkelerine dayandırmaya açıkça herkesin önünde cesaret edemeyerek, özellikle devletler hukukunda görüldüğü gibi, kamu hukukuna boyun eğmeyi reddetmediklerini de ortaya koyar; tersine, uygulamada hukuk idesinden uzaklaşmak ve hukukun kaynağını hileyle işbirliği etmiş şiddete indirgemek için her türlü kurnazlığı ve gizli kapaklı yolları düşünmekle birlikte, hukuka gereken bütün saygıyı gösterdiklerini de açıklar. Artık, haksızlığın kendisini olmasa bile, bunun gizlemek için kullanılan bütün sofizmalara (safsatalara) bir son verelim; dünya devletlerinin bu sahte ve sözde temsilcilerini, hukukun değil, ama sanki buyurma yetkileri kendilerindeymiş gibi bir eda takındıkları gücün yanında yer aldıklarını, onun tarafını tuttuklarını itiraf etmeye zorlayalım. Bunun için de, bunların kendilerini ve başkalarını aldatmak amacıyla başvurdukları göz boyamacılığını ortaya koyalım; sürekli barışa varmak niyetinin dayandığı yüce ilkeyi bulup ortaya çıkaralım; ve buna engel olan her kötülüğün, politikacı–ahlakçının işe, ahlakçı–politikacının durmak istediği noktada başlamasının neden olduğunu, ilkeleri amaca uydurmakla (yani, sapanı atların önüne koşmakla), ahlakı politikayla bağdaştırmak olan kendi amacını yok etmekte olduğunu belirtelim.

Eğer pratik felsefenin (ahlak felsefesinin) hiçbir yerde kendisiyle çelişmeye düşmemesi isteniyorsa, pratik akıl problemlerinin çözümü için, her şeyden önce bu yetilerin maddi ilkelerden mi, yani iradenin konusu olan gayeden mi, yoksa formel (biçimsel) ilkelerden mi, yani dış ilişkilerde yalnız özgürlüğe bağlı olan ve *"öyle hareket et ki, amacın ne olursa olsun, eyleminin, kuralının genel bir ilkesi olmasını isteyebilesin"* biçiminde dile getirilen ilkeden mi başlamak gerektiği sorununu çözmek gerekir.

Problemin çözümüne hiç kuşkusuz bu son ilkeden başlamak gerekir; çünkü bu ilke, bir hukuk ilkesi olması bakımından, mutlak bir zorunluluğu içerir; oysa birinci ilke ancak bazı deneysel koşullar düşünülürse, yani amacın önceliği varsayılırsa ve eylemimizin konusu amaca bu yoldan varmak ise, zorunlu bir nitelik kazanır; bu amaç (örneğin, sürekli barış gibi) aynı zamanda bir görev olursa, o zaman da bunun bizim dış eylemlerimizin biçimsel ilkesi olan kurallardan çıkarılması gerekecektir. Oysa birinci ilke, yani politikacı–ahlakçı'yı ilgilendiren sorun (yani, kamu hukuku, devletler hukuku ve dünya yurttaşlığı hukuku sorunu) bütünüyle teknik bir sorundur *(problema technicum)*; buna karşılık ikinci ilke, yani ahlakçı–politikacı'yı ilgilendiren sorun ise, ahlaksal bir sorundur *(problema morale)*; ahlakçı–politikacı sürekli barışa büsbütün farklı bir yoldan varmaya, politikacı–

ahlakçı'nın tersine bunu yalnız maddi bir şey olarak değil, ama aynı zamanda göreve karşı gereken saygının yaratacağı bir sonuç olarak da ister, arzu eder. Birinci problemin, yani politik sakınganlık (ihtiyatkârlık) sorununun çözümü için, geniş bir doğa bilgisi gerekmektedir; çünkü doğa mekanizmasından, benimsenmiş politik amaç yönünde yararlanma söz konusudur; bütün ihtiyatkârlığın sonucu ne olursa olsun, sürekli barışa varmak yine de askıda kalacaktır. Bunun doğruluğunu kabul etmek için, kamu hukukunun üç dalına da bakmak yetecektir. Halkı, devlet içinde, olabildiğince uzun süre hem boyun eğip söz dinleme, hem de gönenç içinde tutma konusunda en elverişli yol hangisidir? Sert bir yönetim mi, yoksa gururu okşayacak biçimde rütbeler dağıtmak mı? İktidarda bir kişinin olması mı, yoksa birçok başın bir araya gelmesi mi? Bu konularda kesin hiçbir şey söylenemez. Tarih bize bütün hükümet şekillerine ilişkin (yalnız ahlakçı–politikacının tasarımlayabileceği gerçekten cumhuriyetçi hükümet biçimi hariç) birbirini tutmayan örnekler vermiştir. Tam yetkili devlet adamlarının buyruklarına dayandığı savunulan devletler hukuku ise, bu bakımdan, daha da belirsizdir; hatta uygulamada anlamdan yoksun bir sözden başka bir şey olarak da görünmemektedir; çünkü devletler hukukunun dayandığı sözleşmelerin ne gibi durumlarda geçerli olmayacaklarını saptayan istisnalar hakkındaki maddelerde açığa vurulmamış bir içten pazarlık, bir ihtirazi kayıt saklıdır.

Buna karşılık ikinci sorun, yani ahlakçı–politikacı'nın problemi için çözüm biçimi ise herkes tarafından kolayca bulunur; bu çözüm biçimi politikacının yaptığı hilecilikteki ayıbını açığa vurarak, doğrudan amaca götürür; bununla birlikte, bütün elverişli fırsatlardan yararlanarak hissettirmeden amaca yaklaşılmasını isteyen sakınganlığın (ihtiyatkârlığın) öğütlerini de göz önünde tutar.

Bu şu demektir: *"Her şeyden önce, pratik aklın egemenliğini ve adaletini arayın; o zaman amacınız da, yani sürekli barışın hayırlı sonuçları, zorunlu olarak gerçekleşecektir."* Çünkü ahlak, kendi ilkelerinin ilişkileri bakımından kendiliğinden bir özelliğe sahiptir. Ahlak amacına ne denli az yönelirse, yani maddi ya da manevi çıkarı ne kadar az gözetirse, bu amacı o kadar çok elde eder. Çünkü bir ulusun ya da birbiriyle çeşitli ilişkilere girişmiş ulusların haklarını *a priori* olarak düzenleyen genel iradedir. Böyle olduğu içindir ki, devamlı, her zaman uygulamak koşuluyla, bütün iradelerin meydana getirdiği birlik, hatta doğa mekanizmasına göre,

istenilen etkiyi yaratacak ve aynı zamanda hukuk fikrinin gerçekleşmesinin nedeni olacaktır.

Örneğin bir halkın ancak özgürlük ve eşitlik haklarına dayanarak devlet halinde kurulması ahlaksal bir ilkedir; bu ilke sakınganlığa (ihtiyatkârlığa) değil, ama ödeve dayanır. (Bilindiği gibi, Kant'ın ödev kavramı, yalnızca ödünsüz–karşılıksız, tek yanlı bir yükümlülük yükleyen dinsel ve ahlaksal normlara uyma anlamına gelmektedir. Yükümlülük karşılığı hak kazandıran hukuksal normlar ise iki yönlü içeriğiyle ahlak kurallarından ayrılır. –Çev. n.) Politikacı–ahlakçılar, toplum halinde bir araya gelip toplanmış insanların, bu ilkeleri zayıflatan ve güdülen amacı yıkan doğal mekanizması üzerinde boşu boşuna düşünüp dururlar; sözlerini eski ve yeni zamanlarda kurulmuş anayasalardan, örneğin temsili sisteme dayanan demokrasilerden aldıkları örneklerle boş yere kanıtlamaya yeltenirler; ama söyledikleri dinlenmeye bile değmez. Çünkü insanı, kendilerini dünyanın en sefil yaratıkları saymaları için özgür olmadıklarını bilmemekten başka eksikleri olmayan öteki canlı makinelerle bir tutan bu bozucu teoriyle, politikacı–ahlakçılar, sözünü ettikleri bu kötülüğü kendileri yaratırlar.

Biraz fazla serbestçe söylenmiş olmakla birlikte, bir gerçeği de açıklayan *"Fiat iustitia, pereat mundus"* kuralı şöyle çevrilebilir: *"Adelet olsun da, –isterse– dünya yok olsun." "İsterse bütün dünya yok olsun, yeter ki adalet yerini bulsun";* atasözü haline gelmiş olan bu kural, açıkgözlülüğün ve şiddetin tüm pürüzlü yollarını kesen cüretli bir hukuk ilkesidir. Yalnız kuralı yanlış anlamamak gerekir; bu kural, hakkımızı ahlaksal ödevle bağdaşamayacak biçimde, büyük bir şiddetle kullanmamıza iznini vermez; ama bu kural, güçlüleri, bazı kimselere karşı duydukları nefret, öteki bazılarına karşı da besledikleri sevecenlik (şefkat) yüzünden, kimsenin hukukunu çiğnememek zorunda bırakır; bu ilkenin kabulü, önce, devlet içinde, öz hukuk ilkesine dayanan bir iç anayasa kurulmasını gerektirdiği gibi, sonra da bu devletle komşuları ya da daha uzak devletler arasında uyuşmazlıkların (bir evrensel devlete benzer biçimde) yasal yollardan çözülmesini sağlayacak bir birlik kurulması sonucuna varmaktadır. Yukarıda söz konusu edilen kural, yalnızca şu düşünceyi anlatmaktadır: Politik kuralların her devleti bunlardan çıkarmayı umacağı gönenç (refah) ve mutluluğa dayandırılmaması gerekir; bu, kuralları kurarken dikkati, maddi amaç, yani her devletin arzuladığı şey üzerinde toplamamalıdır; böyle bir amaç, politikaya, kurallarını deneyden çıkarması durumu hariç, bir ilk ilke hizmetini de göremez; devletin kuralları, maddi

sonuçları ne olursa olsun *a priori* olması gereken öz ödev düşüncesinden çıkarılmalıdır. Dünya, kötü insanların azalmasıyla sonuna gelmiş, yıkılacak, batacak değildir. Ahlaksal kötülüğün doğal yapısından ayrılamayan şu özelliği vardır: Özellikle kötü düşüncelilerin birbirleriyle olan ilişkilerinde ahlaksal bakımdan kötülük kendisiyle çarpışır; kendi kendisini ortadan kaldırıp yok ederek yerini, ağır bir ilerlemeyle, ahlaksal iyilik ilkesine bırakır.

İmdi nesnel bakımdan, yani teoride, ahlakla politika arasında karşıtlık yoktur. Pratikte, yani öznel bakımdan ise, insanların bencil eğilimleri yüzünden her zaman böyle bir karşıtlık var olacaktır. Böyle bir savaşım da devamlı erdemin üstünlüğünü sağlayacaktır. *(Tu ne cede malis, sed contra audentior ito* – Kötülüğe boyun eğme, tersine ona yüreklice karşı koy – Vergilius.)

Erdemin en yürekli atılımı, bize zorla kabul ettirilebilecek kötülüklere ve esirgemezliklere sarsılmaz bir biçimde karşı koymasından çok, aldatıcı yalanının ve hain sofizmalarının bizi insanın sevgisinin süreksizliğinin bütün suçların özürü olduğuna inandırmaya yeltenen, içimizdeki o kötü ilkeye saydırması ve onu yenmesidir.

Pratikte politikacı–ahlakçı şöyle diyebilir: Yöneticiyle halk ya da kendi aralarında uluslar, birbirlerine karşı savaşmak için, güç ve hile kullanarak, sürekli barışın biricik temeli olabilecek hukuk düşüncesine saygı göstermemekle suçlu durumuna düşmelerine karşın, birbirlerine karşılıklı olarak haksızlık yapmamaktadırlar. Çünkü bunlardan birisi, kendisine karşı aynı derecede kötü niyetli olan diğerine karşı ödevini yerine getirmezse, bunlar birbirlerini yok etmekle layık oldukları cezayı adaletli bir biçimde çekiyorlar demektir; ne yazık ki bu mücadeleden geriye bu oyunu yüzyıllarca sonraya, yüzyılların ötesine götürecek ve böylece gelecek nesillere korkunç derecede uyarıcı örnekler vermeye yetecek kadar insan kalmaktadır. Dünyanın akışını düzenleyen Tanrısal Takdir, insanda hiçbir zaman yok olmayan ahlaksal ilkeyi korumakla kendisini yeniden doğrulatmaktadır; çünkü insan kafasının devamlı gelişmeleri aklı da yavaş yavaş, geliştirir; bu gelişmeler hukuk idesini ahlaksal ilkeye daha kolayca uyabilecek bir duruma getirdiği gibi, bunu çiğneyenleri de daha kolayca suçlu duruma sokar. Eğer insan türünün hiçbir zaman iyileştirilemeyeceğini (ıslah edilemeyeceğini) kabul edersek, belirttiğimiz gibi bozuk ahlaklı bir ırkın varlığını, hatta yaratılmış olmasını haklı gösterecek hiçbir yüce neden

öne sürülemez. Fakat teorik yargılarda bulunurken sınırımızı da aşmamamız gerekir; sonsuz güç, kavrayışımızın ve kavramımızın çok ötelerindedir.

İşte hukuk ilkelerinin uygulama olanağının bulunmadığı kabul edilirse eğer, içine sürüklenilecek acıklı sonuçlar bunlardır. İmdi bu ilkelerin nesnel gerçekliğini kabul etmek gerekmektedir. Deneye dayandırılmış politika ne kadar itiraz ederse etsin, bir devletin içinde halkın ya da birbirleriyle ilişkilerinde çeşitli devletlerin uyacakları ilkeler bunlardan ibarettir.

Gerçek politika ise, daha önce ahlaka gerekli saygıyı göstermeden ileriye bir adım bile atamaz; aslında güç ve karmaşık bir sanat olan politika, ahlakla birleştiği zaman böyle olmaktan çıkar; ahlakla politikanın bağdaşamadığı durumlarda, ahlak, politikanın çözemediği düğümleri çözer ve koparır. İnsan hakları, yönetimi ellerinde bulunduran iktidar sahiplerinin ne derece fedakârlığı pahasına olursa olsun, her zaman kutsal tutulmalıdır. Burada, ahlakla politikayı aynı ölçüde gözetmeye olanak da yoktur; ahlakla çıkar arasında ortalama bir yer tutan pragmatik koşullar altında ortalama bir hukuk da düşünülemez; politika ahlak önünde dize gelmelidir; ancak böylelikledir ki, politika, sönmek bilmez bir ışıkla parıldayacağı yüksek bir düzeye, yavaş yavaş bile olsa, yükselmeyi umabilir.

II

KAMU HUKUKU TRANSANDANTAL (DENEYÜSTÜ: AŞKIN) KAVRAMLARINA GÖRE POLİTİKA İLE AHLAK ARASINDAKİ UYUM ÜSTÜNE

Kamu hukukunu, devlet içindeki insanlar arasında, hatta devletler arasında, deneyin ortaya koyduğu, çeşitli ilişkiler bakımından göz önünde tutar da, hukuk bilginlerinin yapageldikleri gibi, her türlü konudan soyutlayarak düşünürsem, geriye yine biçimsel bakımdan zorunlu bir unsur olan *herkesçe açık olarak bilinen şey* (kamuoyu önünde açık açık dile getirme; aleniyet) kalır. Bu saklısızlık–gizlisizlik, herkesin gözü önünde açıkça olup bitme, yani aleniyet olmadan adalet de olmaz; çünkü adalet herkesin önünde açıktan, yani ancak aleni olarak düşünülebilir; bunun tersi durumda hukuk da ortadan kalkar; çünkü adalet olmadan hukuk da olamaz. Herhangi bir hukuksal iddianın apaçık (aleni) olarak ortaya atılabilmesi gerekir; her davada bu özelliğin bulunup bulunmadığını, yani iddia sahibinin ilkelerini aleniyete döküp dökemeyeceğini anlamak çok kolaydır; böyle olunca, bu bize, aklın *a priori* olarak sağladığı bir ölçüt hizmetini görebilir; bu ölçütü, öne sürülen hukuksal iddianın *(praetensio iuris)* haklı olup olmadığını anlamak için, hemen, teorik aklın bir tür uygulaması biçiminde kullanabiliriz. Böylece kamu hukuku ile devletler hukuku kavramlarının deneye dayanarak içerebilecekleri şeylerin hepsini (örneğin, insan doğasının yaptırımı zorunlu kılan sözde kötü yanını) bir yana bırakırsak, kamu hukukunun deneyüstü *(transandantal)* formülü diyebileceğimiz şu cümle ortaya çıkar: *"Başka insanların haklarıyla ilgili olan ve dayandığı genel kurallar apaçıklıkla (aleniyetle) uzlaşmayan bütün eylem ve davranışlar hak ve adalete aykırıdır."*

Bu ilke yalnızca ahlak ve erdem öğretisi bakımından, zorunlu bir ilke olmakla kalmaz; aynı zamanda insan haklarıyla ilgisi bakımından hukuksal bir ilkedir de. Gerçekten, izlediğim amacı yok etmeden açığa vurulamayacak, başarı kazanması için gizli tutmam gereken ve herkesi tasarılarıma karşı ayaklandırmaksızın ortaya atılamayacak bir genel kural, herkesi tehdit eden bir adaletsizliktir; bunu akıl *a priori* olarak görür. Kaldı ki bu ilke, bütünüyle olumsuz bir ilkedir; çünkü yalnızca neyin başkalarının haklarını ortadan kaldırdığını (ihlal ettiğini) göstermeye yarar; bu, bir aksiyom gibi, kanıtlanmaya gerekseme göstermeyecek biçimde apaçık ve

kesindir; ayrıca, kamu hukukundan alınmış aşağıdaki örneklerde de görüleceği gibi, bu ilkenin uygulanması da kolaydır.

I– Kamu hukuku bakımından (ius civitas): Yani iç hukuk bakımından, çoğunluğun güç çözümlenir saydığı, ama aleniyet ilkesinin kolayca çözümlediği bir sorunla karşılaşırız: Devrimler (başkaldırmalar), istibdatçı–baskıcı bir iktidarı, yönetimi *"sözde değil, uygulamada da" (non titulo, sed exercitio talis)* yıkmak için bir ulusun başvurabileceği meşru bir yol mudur? Ulusların haklarını çiğneyen bir tiranı tahtından indirmekle, kuşkusuz, hiçbir kötülük işlenmiş olmaz; ama uyrukların haklarını bu biçimde elde etmeye çalışmalarının haksız olduğu da kuşku götürmez; eğer uyruk (tebaa) bu hak mücadelesinde yenilip, bundan sonra da en şiddetli cezalara çarptırılırsa, bunun adaletsizlik olduğunu öne sürerek şikâyette bulunamaz.

Bu sorunun, hukuk ilkelerinden çıkarılacak dogmatik bir *dedüksiyon*la çözümlenmesi istenirse, lehte ve aleyhte pek çok kanıt ortaya atarak tartışmak olasıdır; ama kamu hukukunun deneyüstü (yani, *a priori* ve transandantal) apaçıklık (aleniyet) ilkesi bizi bütün bu güçlüklerden kurtarır. Bu ilkeye göre, bir ulus, toplumsal sözleşmenin kurulmasından önce, günün birinde, ayaklanmak niyetinde olduğunu açıkça söylemeye cesaret edebilip edemeyeceğini bir düşünsün. Hemen görülür ki, eğer bir ulus, bir anayasa kurarken, bazı durumlarda yöneticiye karşı güç kullanma hakkını saklı tutarsa, egemen yöneticiye karşı üstün bir hakkı elde etmiş olacaktır; o zaman hükümdar da hükümdar olmaktan çıkacaktır; bu koşul, anayasanın bir kararı, bir yargısı haline getirilmek istendiği zaman, anayasayı kurmak mümkün olamayacaktır; ulus da sözleşme ile güttüğü amaca erişemeyecektir. Ayaklanmanın haksız oluşu, bu ayaklanmaya olanak veren kuralların aleniyete dökülmesiyle, amaca varışı olanaksız kılmasından anlaşılır; imdi, zorunlu olarak, bunu gizli tutmak gerekecektir. Fakat devlet başkanı bakımından böyle bir zorunluluk yoktur; devlet başkanı, devrimcileri (başkaldıranları), bunlar önce kendisinin anayasayı çiğnemiş olduğunu savunsalar bile, ölümle cezalandıracağını çekinmeden ilan edebilir, her birini herkese karşı koruyabilme gücüne sahip olmasa, her birine kumanda etme hakkına da sahip olamayacağı için, devlet başkanının karşı durulmaz ve dokunulmaz bir gücü olması gerekir (nitekim bu ilkenin bütün anayasalarca da böyle kabul edilmesi zorunluluğu vardır). Böyle bir kudreti olduğuna inanan bir hükümdar, genel kurallarını ilan etmekle kendi amaçlarına aykırı davranmış olmaktan da korkmaz. Bu ilkenin bu kadar aşikâr, açık olmayan bir sonucu da şudur: Eğer ulus başarılı bir ayaklanma

yaparsa, hükümdar, tahtından inerek bir uyruk durumuna düşeceği için, yine tahta çıkmak üzere yeni bir başkaldırıya, devrime girişmemelidir; ama geçmişteki yönetimi hakkında hesap vermek endişesiyle de karşı karşıya bırakılmamalıdır.

II– Devletler hukuku bakımından: Devletler hukukunun olması için hukuksal bir duruma gereksinim vardır. (Bu hukuksal durum, insanın gerçek hak sahibi olmasının da koşuludur.) Bir kamu hukuku olması bakımından, devletler hukuku, herkese hakkını gösteren genel bir iradenin açıkça ortaya (aleniyete) dökülmesi düşüncesini de önceden içerir. Bu hukuksal durumun *(status iuridicus)*, bir devlet anayasasının dayandığı zorlama yasalardan farklı olarak, yukarıda sözünü ettiğimiz, çeşitli devletlerden kurulu federasyon gibi, serbest ve devamlı bir birliğe dayanan asıl, temel bir sözleşmeden doğması gerekir.

Doğal durumda, gerçek ve tüzel kişileri gerçekten birbirine bağlayan bir hukuksal durumun yokluğunda, ancak özel hukuktan söz edilebilir. Burada da politika ile, hukuk öğretisi olarak anlaşılan, ahlak arasında bir çelişme görmekteyiz; bu çelişme ise, genel kuralların aleniliği (açıklığı) ilkesinin uygulanmasıyla kolayca ortadan kaldırılabilir. Şu koşulla ki, uluslar federasyonunun amacı, ancak barışın sürdürülmesi olmalı, federasyon fetih, yani bir ülkeyi ele geçirme amacı gütmemelidir. Aşağıda, politika ile ahlak arasında çelişme yaratan birkaç sorunla onların çözüm yollarını gösteriyorum:

1. Eğer bir devlet, başka bir devlete, bağımsız bir bölgeyi (eyaleti) bırakma gibi mali ya da herhangi başka bir yardım sözü vermişse, sözünü tuttuğu takdirde kendi güvenliği tehlikeye girecekse, şu iki yoldan birine başvurmakla sözünden dönebilir mi? Bir hükümdar olarak, davranış biçimi hakkında kimseye hesap vermeyecek bir durumda bulunmaktadır; sonra da, devletin en yüksek memuru olması bakımından, devlete hesap vermekle yükümlüdür; böylece, ilk niteliğiyle herhangi bir yükümlülük altına girmişse, ikinci niteliği sayesinde de bu taahhütten kurtulabilmektedir. Fakat bir devlet ya da bu devletin başkanı, bu genel kuralı benimsediğini açığa vurursa, öteki devletler onunla ilişkiye girmekten kaçınacaklar ve bu tür iddialara karşı koymak için aralarında birleşeceklerdir; bu da politikanın, bütün kurnazlığına karşın, içten davranmakla, izleyeceği amacı elden kaçıracağını, dolayısıyla da sözü geçen genel kuralın haksız olduğunu kanıtlar.

2. Korkunç bir güç (kudret) *(potentia tremenda)* halinde gelişen bir devlet, komşuları için kaygı kaynağı olduğu zaman, bu devletin ötekilerini, eğer isterse, baskısı altına alabileceğini düşünerek, daha az güçlü olanlar, bu büyük devlet kendilerine önceden bir haksızlık işlemese bile, birleşerek ona saldırma hakkına sahip midirler?

Bu durumda, bu kuralı açıkça savunacak bir devlet yıkımdan kurtulmak yerine, onu büyük bir hızla üzerine çekmiş olacaktır. Çünkü üstün devlet, ötekilerinden önce davranacaktır; küçük devletlerin aralarında birleşmeleri ise, *divide et impere* (böl ve yönet) yöntemini iyi kullanmasını bilene karşı ancak zayıf bir savunma örgütü olacaktır. Politikanın bu kuralı, açığa vurulduğu zaman, amacını kendi eliyle yok eder, bu yüzden de haksızdır.

3. Eğer küçük bir devlet, bir büyük devletin çeşitli bölgeleri arasındaki yaşamsal bağlantıya engel olacak bir durumda bulunuyorsa, bu büyük devlet, küçük bir devleti egemenliği altına alabilir ya da onu kendi topraklarına katabilir mi?

Her şeyden önce büyük devletin böyle bir kuralı açıkça savunamayacağını anlamak kolaydır; ya küçük devletler daha çabuk davranarak ona karşı birleşeceklerdir ya da öteki büyük devletler bu avı kendileri için ele geçirmeye kalkacaklardır; bu yüzden büyük devletler de karşı karşıya gelmiş olacaklardır. Böylece bu kural aleniliğe (saklısı gizlisi olmamaya) vurulmasıyla, kamunun bilgisine sunulmasıyla uygulanabilir olmaktan da çıkacaktır; bu da onun haksız olduğunun kanıtıdır. Bu haksızlık çok yüksek bir düzeyde de olabilir; çünkü konusu ne denli küçük olursa olsun haksızlığın kendisi çok büyük olabilir.

III– Dünya yurttaşlığı hukuku bakımından: Burada bu konudan söz etmeyeceğim; çünkü devletler hukukuna yakın benzerliği yüzünden, dünya yurttaşlığı hukukunun genel kurallarını göstermek ve değerlendirmek de kolaydır.

Devletler hukuku kurallarının açıktanlıkla (alenilikle) bağdaşmazlığı ilkesi, politika kurallarının, hukuk öğretisi olarak anlaşılan ahlakla uyuşamadığı durumları anlamak bakımından yetkin bir ölçüt olarak belirmektedir. Şimdi hangi koşullar altında bu kuralların devletler hukuku ile bağdaştığını görmek kalıyor geriye. Gerçekten, bir kuralın aleniliğe, herkesin bilgisine dökülmüş olması, bu kuralın haklı da olmasını gerektirmez; çünkü mutlak olarak her şeyin üstünde bir güce sahip olan bir kimse, kurallarını gizlemeye de gerek görmez.

Devletler hukukunu gerçekleştirmede ilk koşul, her şeyden önce, genel olarak bir hukuksal durumun var olmasıdır. Barışı sürdürmekten başka bir amacı olmayan bir devletler federasyonunun, devletlerin özgürlüğü ile bağdaşabilecek tek hukuksal durum olduğunu daha önce görmüştük. Politikanın ahlakla bağdaşması da, ancak federatif bir birlikle gerçekleşebilir (yani, birçok devletlerin tek bir devlet haline girmek üzere yaptıkları ortaklık, ahlak ve politikanın birbirine yaklaştırılmasıyla olasıdır); işte bu birlik, bu ortaklık da hukuk ilkeleri bakımından *a priori* ve zorunludur; her türlü politikanın hukuksal temeli, en geniş anlamıyla, bu tür meşru (yani, yasanın ve kamu vicdanının doğru bulduğu) bir federalizme dayanır; başka türlü olursa, bütün ustalığı sakıngan olmamadan (ihtiyatsızlıktan) ve gizli haksızlıktan ibaret kalır. Böylesine aşağılık bir politikanın, cizvitlerinkini bastıran bir kazüistiği (yani, ikiyüzlülerin vicdan durumunu incelemesine benzer bir görünüşü) vardır. Başlıca yöntemleri de şunlardır: Sırasında kendi çıkarlarına göre yorumlayacağı (örneğin, *de fait et de droit* ile *status quo* ayrımını yorumlamada) terimler kullanmaya çalışarak kaleme alınmış bulunan antlaşmalarda açığa vurulmuş bir itirazi kayıtla (karşı söz hakkıyla) *(reservatio mentalis)* hareket etmek; başkalarına kötü niyet atfeden olabilircilik *(probabilismus*; ihtimalcilik); onlarda umulan (muhtemel), beklenilen bir üstünlük imkânını gerçekten var sanarak, barışçı devletleri kundaklamayı kendisi için hukuksal bir neden olarak kabul etmek; ve nihayet, bir büyük devletin, dünyanın en büyük iyiliğini işlemek bahanesiyle küçük bir devleti yutmasını kolayca bağışlanacak ufak bir kabahat sayan felsefi safsata *(peccatum philosophicum, peccatillum bagatelle)*.[63]

Ahlakı bildiği gibi kullanan politikanın bu ikiyüzlülüğü, bu kurallardan herhangi birini kendi amaçlarına uydurmak için gereken bahaneyi de kolayca bulabilir. İnsanlara sevgi duymak gibi insan haklarına saygı duymak da bir ödevdir; ama insanlara sevgi duymak koşula bağlı bir ödev, insan haklarına saygı duymak ise mutlak ve zorunlu bir ödevdir; yani, insan sevgisinin tatlı eğilimine, akışına kendimizi bırakmazdan önce, bu ikinci ödeve aykırı hareket etmemiş olmamızdan kesin olarak emin bulunmamız gerekir. Politika, insanların haklarını kendilerinden üstün olanlara bırakmaları konusunda, birinci anlamda (yani, etik anlamında) ahlakla kolayca bağdaşabilir; fakat hukuk öğretisi olarak anlaşılan ahlak önünde politikanın dize gelmesi gerekirken, politika böyle bir ahlakla herhangi bir anlaşmaya yanaşmamayı uygun bulur ve bütün ödevleri yalnızca iyilik–

dileyicilik (hayırhahlık) biçiminde yorumlamayı yeğler. Oysa ne olduğu belli olmayan bu ışıktan korkan düzenbaz–entrikacı politika, filozoflara düşündüklerini açıklamak olanağını tanısaydı, felsefe, herkese açık olma (aleniyet) yoluyla, onun bütün kurallarının gerçek özünü, niteliğini ortaya dökerdi. İşte bu erekle ben, kamu hukukunun şu biçimde dile getirilebilecek deneyüstü ve olumlu başka bir ilkesini öneriyorum:

"Amaçlarına erişebilmeleri için açıkça ortaya konulmaları gereken bütün kurallar, hem hukuka ve hem de politikaya uygundur."

Gerçekten bu genel kurallar, amaçlarına ancak aleni olmakla erişebilirlerse, bu durumda kamunun genel amacına (mutluluğa) da uygun olmaları gerekir; böyle olunca, bunlar temel (asıl) görevi herkesin halinden memnun olacağı bir durum sağlamaya uğraşan politikayla bağdaşmaktadır. Eğer bu amaca, ancak alenilik, yani herkese açıklık yolundan, bir başka deyişle, her türlü itimatsızlık nedenini ortadan kaldırarak erişilmesi gerekirse, bu kuralların kamunun hukukuyla da bağdaşması gerekir; çünkü bütün amaçlar arasında bir uyum ancak bu yoldan sağlanabilir. Bu ilkenin açıklanmasını ve tartışılmasını başka bir uygun zamana bırakıyorum; burada, bu ilkenin yalnızca, deneyüstü, (yani, *a priori* ve dolayısıyla da transandantal) olduğunu ekleyeceğim; bu nedenle, bu ilke her türlü empirik koşullardan (yani, mutluluk teorisinden), maddi yasa düşüncesinden uzak olarak, yalnızca genel yasallık biçimi bakımından ele almak gerekir.

Eğer kamu hukukunun egemenlik alanını yaymak, hükümranlığını gerçekleştirmek, yerinde bir ümidin de desteklediği bir ödev ise, aslında ateşkesten başka bir şey olmadığı halde şimdiye değin yanlış olarak barış antlaşmaları adı verilen antlaşmaların yerine geçecek Sürekli ya da Kalıcı (Ebedi) Barış, boş bir fikir (ide) değil, ama çözümünü yavaş yavaş elde eden ve amacına her an biraz daha yaklaşan bir sorundur; çünkü aynı ilerlemenin gitgide kısalan zamanlarda, yakın bir gelecekte gerçekleşeceğini ümit etmek gerekir.

[1] İkinci basıma (1787) alınmamıştır.

[2]

... Malı mülkü pek çok olan,
soyumdan gelenlerle öylesine güçlü olan ben...
şimdi yoksullaşmış, bir sürgün gibi itilip kakılıyorum.
(Ovidius, Başkalaşımlar)

[3] Çağımızın düşünüş biçimindeki sığlık ve yoksulluk ile ilkelere dayalı sağlam bilimin soysuzluğundan ve düşüşünden yakınmalar orada burada ara sıra işitiliyor. Ancak ben, matematik, fizik vb. gibi temelleri sağlam (iyi) kurulmuş bilimlerin bu yergiyi hiç de hak etmediklerini; tersine, bunların pekinlik bakımından eski ünlerini koruduklarını, hatta fizikte ise bunu aştıklarını bile görüyorum son zamanlarda. Bu bilimlerdeki ilkelerin her şeyden önce düzeltilmesine çalışılsaydı eğer, bilgilerin öteki türlerinde de bu aynı ruh etkin bir biçimde kendini gösterirdi. Bu düzeltme yapılmadığı için, daha çok, kayıtsızlık, kuşku ve nihayet ciddi bir eleştiri, derin bir düşünüşün kanıtları olmaktadır. Çağımız özellikle, her şeyin kendisine boyun eğmek zorunda olduğu, bir eleştiri çağıdır. Din kutsallığına, yasalar da görkemliliklerine dayanarak kendilerini, çoğu kez, bu eleştiriden sıyırıp kurtarmak istiyor. Ama böylece kendilerine karşı haklı bir kuşku uyandırıyorlar ve aklın, ancak kendisinin özgür ve herkese açık sınavından, sınamasından geçenler için kabul ettiği o katkısız saygıya hak kazanamıyorlar.

[4] Evinde kal, o zaman eşyanın nasıl yıpranmış olduğunu göreceksin.

[5] Deneysel yöntemin tarihinin başlangıçta pek iyi bilinmeyen ilk adımlarını burada tam ve kesin olarak izlemiyorum.

[6] Fizikçilerden ödünç alınan bu yöntem, deneyleme aracılığıyla kabul ya da reddederek, katkısız aklın unsurlarını aramayı içerecektir. Oysa doğa biliminde (fizikte) olduğu gibi, katkısız aklın önermelerinin de (özellikle bunlar mümkün her deneyin sınırları dışına çıkmayı göze aldıklarında) nesnelerini incelemeye izin veren mümkün bir deney yoktur. O halde bu araştırma, yalnızca a priori olarak kabul edilen ilke ve kavramlar üzerinde yapılacaktır; öyle ki bu ilke ve kavramların nesneleri de yalnızca farklı iki görüş açısından dikkate alınacaklardır: Bir yandan, deneydeki anlama yetisinin ve durumların nesneleri olarak, öte yandan da kavranılmaktan başka bir şey olmayan nesneler olarak ki bunlar soyut katkısız aklın nesneleri olup, deneyin sınırları üstüne çıkmaya çalışırlar. İmdi eğer nesneler (şeyler) bu çift görüş açısı altında dikkate alınacak olurlarsa, katkısız aklın ilkesi ile bir uyuşma sağlanır; nesneler yalnız tek görüş açısından dikkate alınırlarsa o zaman akıl kaçınılmaz olarak kendisiyle çatışmaya –çelişkiye– düşer ve deney de bu ayrımın doğruluğunu temellendirip buna karar verecek bir dayanaktır.

[7] Katkısız aklın bu deneyi ile kimyacıların sık sık indirgeme deneyi ya da genellikle sentetik süreç adını verdikleri şey arasında çok yakın bir benzerlik vardır. Metafizikçinin çözümlemesi ise, fenomenler olarak görünen şeyler ile kendinde–şeyleri bilmek için, a priori katkısız (salt) bilgiyi birbirinden çok farklı iki elemana ayırır. Diyalektik ise, bunları koşulsuz olanın zorunlu akılsal ide'si ile uzaklaştırmak, uyum içine koyabilmek için yeniden birleştirir ve gerçekten de doğru olan bu ayrım sayesinde ancak böyle bir uyuşmanın sağlanabileceğini görür.

[8] Böylece, Kopernikus'un başlangıçta bir varsayım olarak kabul ettiği gökcisimlerinin hareketlerine ilişkin temel yasalar kuramı mutlak bir kesinlik (doğruluk) olarak kurulmuş oldu; bu genelgeçer (kesin) doğruluk, aynı zamanda, evreni bir arada tutan o görünmez güce (Newton'un genel çekim yasasına –evrensel Gravitation'a– Çev. n.) bir açıklık ve aydınlık getirdi. Kopernikus, gözlenen hareketlerin açıklanışını, duyuların tanıklığına başvurmaksızın, ki doğru olan yine de bu değildir, deneyini yalnız gökcisimlerine değil de gözlemciye de dayandırmamış olsaydı eğer, Newton'un genel çekim yasası da hiçbir zaman ortaya çıkmayacaktı. İşte serimlemiş olduğum katkısız aklın eleştirisindeki bu yeni metafizik yöntem değişikliğini, bu önsözle, tıpkı Kopernikus'un varsayımı gibi bir varsayım olarak sunuyorum. Eleştiri'nin kendisinde de bu konu hipotetik (koşullu) olarak değil, fakat apodiktik (genelgeçer) olarak, bizim uzay ve zaman tasarımlarımızın yapısından ve anlama yetisinin temel kavramlarından yola çıkarak ele alınıp kanıtlanacaktır. Burada bu tür yeniden bir biçim verişin (reformun) ilk denemelerinin daima hipotetik görünen özelliğini ortaya çıkarmak için konuyu bir varsayım olarak sunuyorum.

[9] Geriye yapacak bir şey kalmışsa, hiçbir şey yapılmamış sayılır.

[10] Bir nesneyi bilmek için, ister onun gerçekliğinin deneylenmesinin tanıklığı ile, ister aklın a priori yolu ile, bunun mümkün olduğunu onda kanıtlamam gerekir. Fakat ben, kendimle çelişmeye düşmeden istediğim gibi düşünebilirim; yani benim kavramım mümkün bir düşünce olsun, öyle ki bütün olasılıkların bir arada bulunduğu bir durumda, bu kavrama bir nesnenin karşılık olup olmadığını yanıtlayamasam da, böyle bir kavrama nesnel bir değer (geçerlilik) yüklemek için (gerçek bir mümkün –olası– durum, çünkü ilki yalnızca mantıksaldır) daha fazla bir şey gerekir. Fakat bu fazladan şeyi, bilginin teorik kaynaklarında aramaya gerek yoktur, o pratik kaynaklarda bulunabilir.

[11] Benimle birlikte bilmediği şeyi, tek başına bilir görünmeyi istiyor.

[12] Bu basımda yapmış olduğum tek ilave –ve kanıtlama yöntemindeki tek ekleme– psikolojik idealizmin yeni bir yadsınışı (sayfa: 275) ve dış–dünyanın sezilişinin (içgörüsünün) nesnel gerçekliğinin kesin bir kanıtlanması –mümkün olduğuna inandığım bu tek kanıtlama– ile ilgilidir. Bununla birlikte, metafiziğin temel amacına ilişkin olarak idealizmin savunmasız görünüşü (ama gerçekte bu böyle değildir) felsefe ve genel ortak duyu (insan aklı) için daima bir skandal olmuş ve bilgilerimizin tüm maddelerini, içeriklerini, kendimizle ilgili olanı bile içinden çekip çıkardığımız dış şeylerin varlığına inanç adına yalnızca bunlara dayanılmıştır; işte biri çıkıp da bundan kuşku duyacak olursa, ona hiçbir yeterli kanıtla karşı koyamıyoruz. Bu kanıtın seriminde bazı karanlık noktalar bulunduğu için –üçüncü satırdan altıncıya değin– bu kısmın şu biçimde değiştirilmesini istiyorum: "Oysa, bu süreklilik benim içimde bir seziş (içgörü) olamaz; zira, bende bulunabilen varlığımın belirlenim ilkelerinin hepsi tasarımlardır ve böyle oldukları için de kesinlikle bu tasarımlardan ayrı ve sürekli olan bazı şeylere ve bunların değişmelerine gereksinme duyarlar –ve sonuç olarak da tasarımların değiştiği aynı zaman içindeki varlığım da belirlenmiş olur." Benim içimde olanın doğrudan doğruya şu anda yalnız bilincinde olmam, yani şeyleri–nesneleri tasarımlamanın bilincinde olmam ve nihayet, bu tasarımın benim dışımda var olup olmadığına karşılık olabilecek herhangi belirsiz bir şeyin daima geriye–artakalması gibi bir görüşle yukarıdaki kanıta karşı çıkılabilir. Fakat iç–deneyimim ile zaman içindeki varlığımın bilincindeyim (ve daha sonrakinin içinde bulunan önceki yetinin de belirlenebileceğinin bilincindeyim) ve bu da benim tasarımımın yalın bir bilincine sahip olmaktan daha fazla bir şeydir; fakat gerçekten de aynı zamanda varlığıma bağlı olan ve benim dışımda var olan herhangi bir şeye göre yalnızca belirlenebilen varlığımın empirik bilinci ile özdeştir, onunla aynıdır. Zaman içindeki varlığımın bu bilinci demek oluyor ki, benim dışımdaki herhangi bir şeyin bir ilişkisinin bilinci ile özdeştir; ve bu yüzden fiksiyon değil fakat deney, imgelem (imajinasyon) değil, fakat duyular, dışsal olanı, dış–dünyayı ayrılmaz bir biçimde benim iç duyumuma bağlarlar; çünkü dış duyu kendi içinde, benim dışımda olan, gerçek herhangi bir şey ile sezginin (içgörünün; Anschauung) ilintisidir; ve bu herhangi bir şeyin gerçekliği, onun imgelemine karşıt olarak, yalnızca olabilirliğinin koşulu olarak içi deney ile ayrılmaz bir bağlantı üstünde yükselir. Tasarımlamada varlığımın zihinsel bilincine gelince: Bu, anlam yetimin bütün aktlarına (edimlerine)

ve bütün yargılamalarına katılan Ben(im)'dir. Buna aynı zamanda zihinsel seziş (içgörü) ile varlığımın bir belirlenimini de katabilirim; imdi benim dışımda var olan herhangi bir şeyle bir ilintinin bilinci bu belirlenime zorunlu bir biçimde ait olmayacaktır. Oysa bu zihinsel bilinç kuşkusuz önce gelir, fakat içinde yalnız varlığımın belirlenebileceği doğrudan sezgi (içgörü) duyusaldır ve zaman (uzay) koşullarına bağlıdır; ve bu belirlenim – sonuç olarak da iç–deneyin kendisi– benim içimde olmayan sürekli herhangi bir şeye dayanır, bunun ardından da, benim dışımda olamaz ve onunla ben kendimi ilişkiler içinde düşünürüm. Böylece dış duyumun gerçekliği zorunlu olarak, genellikle bir deneyin imkânı için iç–duyunun gerçekliğine bağlıdır, yani zaman içinde kendimin var olduğu bilincine sahip olmam gibi, benim dışımdaki bütün şeylerin de kesin bir biçimde bilincine sahip olurum. Fakat benim dışımdaki nesnelere gerçek olarak hangi verilmiş sezgilerin tekabül ettiğini bilmeye, başka bir deyişle, hangi sezgilerin imajinasyona değil de, dış duyuma ait olduklarını ortaya koymaya gelince, her özel durumda, bir imgelemden genellikle bir deneyi (iç deneyi de) ayırmaya yarayacak kurallara bağlı kalarak: Gerçeklik olarak var olan bir dış deneye ilke daima dayanmaktadır ya da üzerinde daima ilkemin yükseldiği kurallara göre gerçekten var olan bir dış deney söz konusudur yargısına varmamız gerekir. Ayrıca şu dikkate değer nokta da (göstergede) aşağıya eklenebilir: Varlık içinde sürekli olan herhangi bir şeyin tasarımı, sürekli tasarımla aynı şey, yani özdeş değildir; çünkü bu sürekli tasarım çok değişken ve oynaktır, tıpkı bütün tasarımlarımızda, maddeninkilerde de olduğu gibi; ve bu yüzden onlar benim dışımda ve benim bütün tasarımlarımdan ayrı bir şey olmak zorunda bulunan sürekli herhangi bir şeyle ilişki içindedirler ve onların varlığı benim kendi varlığımın belirleniminde zorunlu olarak bulunur; ve onunla yalnızca, eğer aynı zamanda dışta da (kısmen) değilse, asla içsel olarak yer almayacak olan tek bir deney kurarım. Bunun nasıl olduğuna gelince, zaman içinde sürüp giden bir şeyi genellikle nasıl kavradığımızı açıklayamadığımızı açıklayabiliyoruz yalnızca, yani burada açıklamaktan daha başka bir şey yapamıyoruz; ve böylece de değişen şeyin eşzamanlılığı ve birlikte varlığı ile değişme kavramı ortaya çıkmış oluyor.

[13] Salt doğa bilimi (fizik) için bu söylenenden kuşku duyanlar çıkacaktır. Ancak asıl fiziğin (empirik) başlangıcında bulunan maddenin ayrı bir niceliğinin sürüp gitmesi, süredurum, etki ile tepkinin eşitliği vb. gibi önermelere şöyle bir göz attıklarında, o zaman bu ilkelerin bir salt fiziği (physikum puram) ya da rasyonel fiziği (physikum rationalem) oluşturdukları, bunun da dar ya da geniş olan bütün çevresi (alan) ile özel bir bilim olarak ayrıca düzenlenmeye hak kazandığına da çok geçmeden kanaat getireceklerdir.

[14] Burada özgürlüğün, ahlak yasasının koşulu olduğunu söyledikten sonra, yazının devamında, özgürlüğün bilincine varabilmemizin koşulunun her şeyden önce ahlak yasası olduğunu söylediğimde, kimse bu noktada bir tutarsızlıkla karşılaştığı kuruntusuna kapılmasın diye yalnızca şu kadarını hatırlatacağım ki, özgürlük gerçi ahlak yasasının ratio essendi'si (varlık düzeni)dir, ama ahlak yasası da özgürlüğün retio conescendi'si (bilgi düzeni)dir. Çünkü ahlak yasası daha önce aklımızda açıklıkla düşünülmüş olmasaydı, özgürlük (diye) gibi bir şeyi (kendi içinde bir çelişme taşımasa bile) varsaymakta kendimizi hiçbir zaman haklı göremezdik. Ama özgürlük de olmasaydı, içimizde karşılaşabileceğimiz bir ahlak yasası hiç bulunmazdı.

[15] Ne duruyorsunuz? İsteksiz olsalar gerek. Ama yine de mutlu olmak ellerindedir. Horatius

[16] Özgürlük olarak nedenselliğin ahlak yasası ile, doğa mekanizmi olarak nedenselliğin de doğa yasası aracılığıyla birleştirilmesi, hem de bir ve aynı öznede yani insanda kurulması; insan, ilkiyle ilişkisi bakımından salt bilinçte kendi–başına–varlık olarak, ikincisiyle ilişkisinde de deneysel bilinçte fenomen (görünüş) olarak tasarımlanmadığı sürece olanaksızdır. Bu yapılmadıkça da aklın kendi kendisiyle çelişmesi kaçınılmazdır.

[17] Bu yazıyı yermek amacıyla bir şeyler söylerken bir eleştirmen, burada yeni bir ahlak ilkesinin değil de, yalnızca yeni bir formülün ortaya konduğunu dile getirmekle belki de farkında olmadan doğru bir noktaya dokunmuştur. Zaten yeni bir ahlak ilkesi önermeyi ve aynı zamanda bunu ilk olarak bulmuş görünmeyi isteyen kim? Sanki ondan önce bütün dünya ödevin ne olduğunu bilmiyormuş ya da genel (tam) bir yanılma içinde bulunuyormuş gibi. Ama bir problemi çözmek üzere ne yapılması gerektiğini tam bir kesinlikle belirleyecek ve yanılmaya yer vermeyecek eksiksiz bir formülün bir matematikçi için ne ifade ettiğini, ne kadar önemli olduğunu bilen bir kimse, genellikle bütün ödev kavramı konusunda aynı işi görecek bir formülü önemsiz ve gereksiz (onsuz edilebilir) bir şey saymayacaktır.

[18] Ayrıca bana, arzulama yetisi ya da haz duygusu kavramını daha önceden neden açıklamadım diye de bir eleştiri yöneltilebilirdi; bu konuda psikolojide verilen açıklamanın zaten bilinmesi gerektiğine göre, böyle bir karşı çıkış (saldırı) yersiz bile olurdu. Fakat tanım orada, arzulama yetisini belirlemenin temeline haz duygusu konabilecek biçimde yapılabilir (gerçekten de genellikle böyle yapılıyor); ama o zaman pratik felsefenin en üstün ilkesi, zorunlu olarak deneysel hale getirilmiş olur, oysa ilk çözülmesi gereken şey de budur; bu eleştiride ise böyle bir şey bütünüyle çürütülüyor. Bu nedenle de açıklamayı burada gerektiği biçimde vereceğim; öyle ki bu tartışmalı noktayı uygun olabildiği yere kadar daha başlangıçta bir sonuca bağlamadan bırakayım. Yaşam bir varlığın, arzulama yetisinin yasalarına göre eylemde bulunabilme yeteneğidir. Arzulama yetisi ise, aynı varlığın tasarımları aracılığıyla, bu tasarımların nesnelerinin gerçekliğinin nedeni olma yetisidir (gücüdür). Haz, yaşamın öznel koşullarıyla eylem ya da nesnenin uyumunun tasarımıdır, yani bir tasarımın nedenselliğinin gücü ile nesnesinin gerçekliği arasındaki uyumun tasarımıdır (başka bir deyişle haz, bir tasarımın, kendi nesnesinin gerçekliğinin nedeni olabilmesi ile ya da öznenin, nesneyi gerçek kılıp ortaya çıkaracak eylem yönünde güçlerini belirlemesine yol açabilmesi ile arasındaki uygunluğun tasarımıdır –Çev. n.) Psikolojiden ödünç alınan kavramların eleştirilmesiyle ilgili yapılacak iş bu kadar; geri kalanını eleştirinin kendisi başarmakta. Kolayca anlaşılabilir ki, "Acaba haz her seferde arzulama yetisinin temeline konmalı mı, yoksa bazı koşullarda arzulama yetisinin belirlenişini haz izlemekle mi kalır?" sorusu, bu açıklamayla bir karara bağlanmış olmuyor; çünkü bu açıklama, yalnız salt anlama yetisine özgü, deneysel hiçbir şey taşımayan özelliklerden, yani kategorilerden oluşturulmuştur. Kavramın çoğu zaman pek geç ulaşılan çözümlenmesinden önce, yargılarını cesurca (atak) bir tanımla önceden ileri sürmemek, felsefenin tümüne öğütlenmeye değer bir önlem olmasına karşılık bu önlem çoğu zaman alınmaz. Gerek teorik gerekse pratik aklın eleştirisi boyunca görülecektir ki, felsefenin eski dogmatik gidişinin bazı eksiklerini gidermek ve kavramlar aklın tümüyle ilgisi içinde kullanılmadan önce dikkati çekmemiş bazı yanlışları düzeltmek için çeşitli fırsatlar ortaya çıkacaktır.

[19] Beni burada düşündüren şey, karşılık oldukları kavrama bir zarar gelmesin diye bunca özenle seçtiğim deyimlerin (terimlerin) anlaşılmamasından çok, yanlış anlaşılmasıdır. Böylece pratik aklın kategorileri çizelgesinde, Kiplik (Modalite) başlığı altındaki izin verilen ve izin verilmeyen (pratik–nesnel olarak mümkün ve mümkün olmayan) ile hemen arkadan gelen ödev ve ödeve aykırı olan, dilin gündelik kullanılışında aşağı yukarı aynı anlama gelirler; fakat burada ilki, mümkün pratik bir buyruğa uygun ya da karşı olan anlamına (geometri ve mekanik problemlerin çözümünde olduğu gibi); ikincisi de, okulda gerçekten bulunan bir yasayla bu türlü bir ilişki içinde olan şey anlamına gelir, bu anlam farkı, pek alışılmış olmamakla birlikte, dilin gündelik kullanılışında da yabancı değildir. Bu nedenle örneğin söylev veren bir kimsenin, yeni sözcükler ve deyimler uydurmasına izin verilmemiş, ozana ise bir ölçüde izin verilmiştir; ama burada bu her iki durumda da bunun bir ödev olduğu akla gelmez. Çünkü söylevcilik (hatiplik) ününü sarsmak isteyeni kimse bundan alıkoyamaz. Burada yalnızca, buyrukların sorunsal (problematik), onaylayıcı (assertorik) ve zorunlu (apodiktik) belirleme nedenleri olarak farklılığı söz konusudur. Aynı biçimde, başka başka felsefe okullarındaki pratik yetkinliğin ahlak idelerini karşı karşıya getirdiğim notta, ikisinin de aslında ve nesnel olarak aynı şey olduğunu söyledimse de, bilgelik idesini kutsallık idesinden ayırdım. Ancak orada yalnızca Stoalı insanın kendisi için kabul ettiği, yani öznel, insana bir özel nitelik olarak verilen, yüklenen bilgeliği anlıyorum. (Stoalının sözünü ettiği erdem sözü, belki okulunun daha iyi bir özelliği olabilir). Ama salt pratik aklın bir postülasının dile getirilişi, salt matematiğin, zorunlu kesinlik taşıyan postülalarının anlamıyla karıştırılsa, birçok yanlış anlamalara yol açabilir. Matematiğin postülaları, nesnesi teorik olarak a priori tam kesinlikle önceden mümkün olarak bilinen bir eylemin imkânını koyarlar. Salt pratik aklın postülası ise, bir nesnenin kendisinin (Tanrı'nın ve ruhun ölümsüzlüğünün) imkânını, zorunlu pratik yasalara dayanarak, yani yalnızca pratik bir aklın yararı için koyar. Çünkü konan bu imkânın (olanaklılığın) kesinliği, teorik, yani zorunlu, ama nesne açısından bilene bir zorunluluk değil; nesnel, ama pratik yasalara uyması için özne bakımından zorunlu bir kabul, dolayısıyla yalnızca zorunlu bir varsayımdır. İşte bu öznel ve doğru ve koşulsuz akıl zorunluluğu için daha iyi bir deyim ya da terim düşünemedim.

[20] Bir kliğe bağlılığı gösteren adlar, hep birçok haksızlıklara yol açmıştır; örneğin, dış şeylerle ilgili tasarımlarımızın bu dış şeylerin gerçek nesnelerini karşıladığını (yani, tasarımlarımızın dış nesneleri gerçekten var ettiklerini) yalnızca kabul etmeyip, aynı zamanda bunu ısrarla savunan, fakat bu şeylerin görülenme (sezilişi, Anschauen) biçimini onlara değil, insanın ruhsal yapısına bağlamak isteyen birisi için, bu kimse bir idealisttir dendiği gibi.

[21] Empirik ilkeler olarak kullanılan kavramların a priori katkısız (salt) bilme yetisi ile bir akrabalık ilişkisine sahip oldukları varsayıldığında, bu ilişki (bağlantı) nedeniyle kavramlara transandantal bir tanım vermeyi denemek yararlı olur: Bu öyle bir tanımdır ki, söz konusu kavram ile ötekiler arasındaki farkı yeterli bir biçimde yalnız gösteren katkısız kategorilerle bilmeyi sağlar. İzlenen bu örnek (yol), kendi problemindeki empirik verileri belirlenmemişlik içinde bırakan matematikçininkiyle aynıdır ve onların ilişkilerini kendi salt sentezleri içinde yalnızca aritmetiğin katkısız kavramları altında düzene koyar ve böylece çözümü (sonucu) genelleştirmiş olur. Buna benzer bir süreci benimsediğim için (Pratik Aklın Eleştirisi, Önsöz s. 16) suçlandım ve arzulama yetisi ile ilgili tanımımda yanıldığım öne sürülerek eleştirildim; bu arzulama yetisi, kendi tasarımları aracılığıyla, bu tasarımların nesnelerinin gerçekliğinin nedeni olarak tanımlanmıştır; ama denildi ki, basit istekler de arzulardır ve bu yalın istekler konusunda her bir kimse, yalnız bu isteklerin aracılığıyla, onların nesnelerini varlığa çıkarabilmek gönüllülüğünden kaçınabilmeye hazırdır. Fakat bu da insanı, kendisiyle çelişkiye sokan arzuların, onun içinde bulunduğu düşüncesinden başka bir şeyi kanıtlamaz. Bu durumda o, yalnız kendi tasarımıyla nesnenin üretilmesini, hiçbir etkin başarı ümidi olmaksınız, amaçlar; nesnenin üretilmesi için bu tasarım tarafından belirlenmek zorunda oldukları (dolaylı bir biçimde) kendi mekanik güçlerinin (psikolojik olmayan güçleri böyle adlandırabilirsem eğer) bilincinde olarak bunlar ya yetersizdirler (nesneyi gerçekleştirme amacına denk düşmezler– araçların müdahalesi nedeniyle) ya da olanaksız bir şeye girişirler, örneğin geçmişi açıklamak (O mihi praeteritos... gençliğimde, eskiden vb.) ya da sabırsız bir bekleyişle bizi arzulanan zamandan ayıran arayı (zaman parçasını) yıkıp yok edebilmek gibi. Şimdi tasarımlarımızın (ve onların boşluklarının, uygulamadaki eksikliklerinin) yetersizliğinin bu tür fantastik arzuları içinde bulunan bilincimiz, onların nesnelerinin nedenleri olarak karşımıza çıkar; bununla birlikte onun nedensel ilişkileri ve nedenselliklerinin tasarımı her istekte vardır (içerilir) ve o istek bir duygulanım (arzunun daha şiddetlisi) olduğu zaman özellikle kendini gösterir. Bu tür duygulanımlar, yüreği kabartıp, onu takatsiz düşürüp, gücünü kurutup tüketerek, tasarımların bu güçler üzerinde tekrar tekrar kullanılmasından çıkan, doğan bir gerginliği gösterirler; fakat zihni (ya da ruhu) sürekli biçimde, arzulamanın olanaksızlığını göstererek, yeniden bıkkınlığa terk ederler. Hatta büyük ve kaçınılmaz gibi görülen

kötülüklerden kurtulmak ve doğal olarak imkânsız erekleri gerçekleştirmek için pek çok batıl inançlar aracılığıyla da kanıtlanmıştır ki bu tasarımların nesneleri ile aralarında nedensel bir ilinti vardır, ama bu bağıntı, etkiyi gösterebilecek bir gücün yetersizliği nedeniyle bilinç tarafından asla ortaya konamaz. Bilinçli bir biçimde üzerlerine gidildiğinde boş oldukları anlaşılan bu tür arzulamaları oluşturma eğiliminin niçin yapımızda (içimizde) bulunduğu sorusu antropolojik– teleolojik bir sorundur. Nesneyi üretmedeki gücümüzün etkililiğinden emin olmadan önce eğer güçlerimizin (olanaklarımızın) kullanımını belirlemek– bilmek zorunda kalmamış olsaydık, bu güçler belki de büyük bir kısmıyla kullanılmamış olarak kalacaklardı; çünkü biz insanlar ortak olarak ancak güçlerimizi önce deneyerek tanımayı öğreniyoruz, olanaklarımızın sınırlarını işbaşında belirliyoruz onları sınayarak. Boş arzuların bu yanılsaması (illusion) yapımızın iyilikçi–yardımsever–kuruluşunun (düzenlenişinin) bir sonucundan başka bir şey değildir. (Bu not Kant tarafından ikinci basıma eklenmiştir).

[22] Özgürlük aracılığıyla olan nedensellik ile doğanın nedenselliği arasındaki bu tümden farklılığa ilişkin yakınmalarda varsayıldığı öne sürülen çeşitli sözde çelişkilerden birisi şudur: Denmektedir ki, eğer ben özgürlük yasalarına (yani, ahlak yasalarına) göre olan nedenselliğe doğanınkinin karşı çıkarak engeller yarattığını ya da ona yardımı olduğunu söylersem, ilkinin ikinci üzerinde bir etkisinin bulunduğunu kabul etmiş olurum. Fakat söylenen bu şeyi anlamaya girişilirse, bu yanlış yorumdan hemen kaçınılabilir. Doğa ve özgürlük alanları arasında karşıt olma (karşıtlık) ya da etkileşme yoktur, ama fenomen olarak ilki ile duyusal dünyadaki fenomenler olarak ikincisinin sonuçları arasında bunlar (karşıtlık ve etkileşim) söz konusudur; ve hatta özgürlüğün nedenselliği (pratik ve katkısız aklın) özgürlüğe (insanın, yani sonuçta fenomen olarak düşünülen öznenin özgürlüğüne) bağımlı kılınan doğal bir nedenin nedenselliğidir ve onun belirlenimi özgürlük olarak kavranan zihinsel bir unsur üstünde, ama açıklanamaz bir biçimde, temellendirilmiştir. (Tıpkı doğanın duyuüstü dayanağını oluşturan zihinsel unsurunun durumunda olduğu gibi.)

[23] Katkısız (rein) felsefede hemen hemen daima üçlü kısımlara ayırmalarımın kuşkulu olduğu düşünülmüştür. Fakat bu durum, konunun yapısından kaynaklanmaktadır. Eğer a priori olarak bölümleme yapılırsa, bu bölümleme çelişme ilkesine göre ya analitik olacaktır –ve hep iki kısma sahip bulunacaktır (quod libet ens est aut A aut non A) çünkü varlığın ya A ya da A–değil olmasına izin verir– ya da sentetik olacaktır; ve bu son durumda o, a priori kavramlardan (ama kavrama karşılık olan a priori görüden, yani dolaysız sezişten matematikte olduğu gibi çıkarımlanarak değil) çıkarılmak zorunda kalınırsa eğer, işte o zaman sentetik birliğin genellikle bilinmesini gerekli gördüğü şu noktalarla karşılaşır: (1) bir koşul; (2) bir koşullanmış olan; (3) koşullanmış olanın kendi koşulu ile birliğinden doğan kavram, böylece bölümleme zorunlu olarak bir üç kısımlılık (üçleme) gösterir.

[24] Maksim, iradenin öznel ilkesidir, nesnel bir ilke ise, yani eğer akıl arzulama yetisine tamamıyla egemen olsaydı, bütün akıl sahibi varlıklar için öznel olarak da pratik ilke işini görecek bir ilke olan nesnel ilke ise, pratik yasadır.

[25] Saygı sözcüğünü kullanmakla, aklın bir kavramıyla soruya açıklık getirecek yerde, karanlık bir duygu arkasına sığındığım söylenerek bana karşı çıkılabilir. Ne var ki, saygı bir duygu olsa bile, edilgin olarak etkilenmekle duyulan bir duygu değil, aklın bir kavramı aracılığıyla kendi kendine yaşanan, bundan dolayı da eğilimin ya da korkunun yarattığı ilk türden bütün duygulardan türce ayrılan bir duygudur. Kendim için doğrudan doğruya bir yasa olarak tanıdığımı, saygı ile tanıyorum; bu da duyularıma başka herhangi bir etkileme aracılığı olmadan, iradenin bir yasa altında bulunduğu bilincinden başka bir şey demek değildir. İradenin yasa tarafından belirlenmesinin ve bunun bilincinin adı saygıdır; öyle ki bu saygı, yasanın özneye etkisinin sonucu olarak görülür, nedeni olarak değil. Aslında saygı, ben sevgimi yıkan bir değerin tasarımıdır; dolayısıyla ne eğilim ne de korku nesnesi sayılabilecek bir şeydir, her ne kadar bunların her ikisine denk düşen bir şey taşıyorsa da. Demek ki saygının nesnesi yalnız ve yalnız yasadır, hem de kendi kendimize, üstelik kendi başına zorunluymuşçasına kabul ettirdiğimiz bir yasadır. Yasa olarak ona biz, ben sevgimize danışmadan boyun eğeriz; ama kendimize yine kendimiz tarafından kabul ettirilmiş bir yasa olarak o, gene de irademizin sonucudur; birinci bakımdan korkuya, ikinci bakımdan ise eğilime denk düşer. Bir kişiye duyulan bütün bir saygı, aslında, bize örneğini verdiği yasaya (dürüstlük yasasına, vb.) saygıdır. Doğal yeteneklerimizi genişletmeyi de ödev saydığımızdan, yetenekli bir kişide sanki bir yasanın örneğini görüyoruz, eğitimle onun gibi olmayı tasarlıyoruz, bu da saygımızı oluşturuyor. Ahlaksal denen her ilgi, yalnız ve yalnız yasaya saygıdır.

[26] Katışıksız (pür) Matematiği uygulamalı Matemaktikten ya da katışıksız Mantığı uygulamalı Mantık'tan ayırdığımız gibi, eğer istersek katışıksız (Saf) Ahlak Felsefesini (Metafiziği) uygulamalı olandan, yani (insanın doğal yapısına uygulanandan) ayırabiliriz. Bu adlandırma ayrıca bize şunu anımsatır; Ahlak ilkeleri insanın doğal yapısının özelliklerinde temelini bulmazlar, kendi başlarına a priori olarak var olmaları gerekir; ama bunlardan her akıl sahibi doğal varlık için olduğu gibi, insanın yapısı için de pratik kurallar çıkarılıp türetilebilmelidir.

[27] Şimdi aramızdan göçmüş bulunan saygıdeğer Sulzer, bir mektubunda bana şunu sormuştur: Akıl için epeyce inandırıcı olsalar da erdem öğretileri niçin bu kadar az şeyi başarıyorlar? Bu soruyu tam olarak yanıtlayabilmek için yaptığım ön hazırlık nedeniyle, cevabım gecikti. Bu yanıt ancak şöyle olabilir: Öğreticiler kavramlarını katkısız (pür) bir duruma getirmediler ve bu hali ahlaksal iyiye giden her yandaki yolları bulmak için gidermek isterken, ilaçlarını daha güçlü yapayım derken, bozdular. Çünkü en sıradan bir gözlem göstermektedir ki, gereksinimlerin (ihtiyaçların) ya da baştan çıkaran olayların baskısı altında bile, dürüst bir eylemin, bu ya da başka bir dünyadaki herhangi bir çıkara ilişkin her amaçtan uzak ve nasıl güçlü bir ruhla yapıldığı; kendisine benzeyen, ama çok az da olsa yabancı bir güdü ile uyarılan her eylemden nasıl üstün olduğu, onu nasıl gölgede bıraktığı tasarlanırsa, o ruh yücelir ve böyle bir eylemde bulunabilme dileği doğar. Pek küçük olmayan çocuklar bile bundan etkilenirler, bu nedenle de ödevler onlara başka türlü sunulmalıdır.

[28] Arzulama yetisinin duyumlara bağımlılığına eğilim denir; bu da her zaman bir gereksinimi gösterir. Rastlantısal olarak belirlenen bir iradenin aklın ilkelerine bağımlılığına ise, ilgi denir. Bu da, her zaman kendiliğinden akla uygun olmayan bağımlı bir iradede olur; Tanrısal irade için hiçbir ilgi düşünülemez. Ama insanın iradesi de bir şeye ilgi duyabilir, fakat ilgiden dolayı eylemde bulunmayabilir. Bunlardan ilki, eylemdeki pratik ilgi anlamında, ikinci ise eylemin nesnesine olan tutkusal ilgi anlamındadır. İlki, iradenin, aklın kendi başına ilkelerine bağımlılığına, ikincisi ise eğilim adına aklın ilkelerine bağımlılığına işaret eder; çünkü ikinci durumda akıl, eğilim gereksinimlerinin nasıl karşılanacağı konusunda pratik kurallar verir. İlk durumda beni ilgilendiren, eylemdir; ikincisinde ise (benim için hoş olduğu ölçüde) eylemin nesnesidir. Birinci bölümde şunu görmüştük, ödevden dolayı yapılan bir eylemde nesneye olan ilgisine değil de, yalnızca eylemin kendisine ve akıldaki ilkelerine (yasaya) olan ilgisine bakmak gerekir.

[29] 'Zekâ' sözcüğü iki anlama gelir: Birincisi genel–zekâ, ikincisi ise özel–zekâ adını alabilir. İlki, bir insanın başkalarını kendi amaçları için kullanmak üzere etkileyebilme becerikliliğidir. İkincisi, bütün amaçları kendi sürekli yararı için birleştirme yeteneğidir. Bu sonuncusu aslında öyle bir zekâdır ki, birincinin değeri bile ona indirgenir ve birinci türden zekâya sahip olmayan bir insan için şöyle demek daha iyidir: O açıkgöz ve kurnazdır, yine de büsbütün zeki değildir.

[30] Bana öyle geliyor ki, 'pragmatik' sözcüğünün asıl anlamı en tam biçimde böyle belirlenebilir. Nitekim, devletler hukukundan, zorunlu yasalar olarak değil, genel refah (gönenç) için alınan önlemlerden kaynaklanan yaptırımlara pragmatik denir. Bir tarih zeki olmayı, yani dünyaya kendi yararını daha iyi –ya da en azından, kendisinden önceki dünyanın sağladığı kadar– nasıl sağlayacağını öğrettiği zaman, bu tarih pragmatik bir biçimde yazılmış demektir.

[31] Eylemi, herhangi bir eğilimin koşulu olmaksızın, iradeye a priori, dolayısıyla da zorunlu olarak bağlıyorum (ama yalnız nesnel bakımdan, yani bütün özel hareket nedenlerine bütünüyle egemen olan bir akıl idesine dayanarak). Demek oluyor ki bu, bir eylemin istenmesini, varsayılan bir önermeden analitik olarak çıkarmayan (çünkü böyle yetkin bir istencimiz yoktur), akıl sahibi bir varlığın istenci olarak irade kavramına doğrudan doğruya, onun içermediği bir şey olarak bağlayan pratik bir önermedir.

[32] Maksim, eylemde bulunanın özel ilkesidir ve nesnel ilke'den, yani pratik yasadan ayırt edilmelidir. İlki, aklın öznenin koşullarına (sık sık bilgisizliğine ya da eğilimlerine) uygun olarak belirlediği pratik kuralı içerir; bundan dolayı da öznenin, ona göre eylemde bulunduğu ilkedir; yasa ise, her akıl sahibi varlık için geçerli olan nesnel ilke ve ona göre eylemde bulunması gereken ilkedir, yani buyruktur.

[33] Burada şuna dikkat etmek gerekir, ödevlerin bölümlendirilmesini bütünüyle gelecekteki bir Ahlak Metafiziğine bırakıyorum; buradakini ise, rasgele bir bölümleme olarak (örneklerimi düzene sokmak için) veriyorum. Zaten 'tam ödev' derken, eğilimler uğruna hiçbir ayrıcalık (istisna) kabul etmeyen ödevi anlıyorum; ayrıca tam ödevler denilen yalnız dış ödevler yoktur, iç ödevler de vardır. Bu, sözcüğün okulların benimsedikleri kullanılışına ters düşmektedir; ama burada bunun hesabını vermek niyetinde değilim, çünkü benimkinin kabul edilip edilmemesi amacım bakımından fark etmez.

[34] Erdemin gerçek yüzünü görmek, ahlaklılığı duyusal olanın kattığı her şeyden ve ödülün ya da ben sevgisinin saf, halis olmayan her türlü süsünden soyutlanmış olarak, serimlemekten başka bir şey değildir. İşte o zaman herkes, erdemin, eğilimlere çekici görünen başka her şeyi nasıl gölgede bıraktığını, en ufak ve hiç soyutlama yapmayacak kadar bozulmamış aklının göstereceği en küçük çabayla görebilir.

[35] Bu önermeyi burada ben koyuyorum. Nedenleri son bölümde yer alacaktır.

[36] Herkesin ağzında olan: Quod tibi non vis fieri (Sana yapılmasını istemediğin şeyi)... sözünün burada ölçüt ya da ilke olarak kullanılabileceği düşünülmemelidir. Çünkü bu deyiş, farklı sınırlandırmalarla da olsa, ondan türetilmiştir; genel bir yasa olamaz, çünkü kendimize karşı ödevlerin nedenini, başkalarına karşı sevgi ödevlerini (zira, pek çok kimse, başkalarına iyilik yapmanın kendisinden beklenmemesi koşuluyla, başkalarının da kendisine iyilik yapmamalarına seve seve rıza gösterirdi), son olarak da birbirimize karşı yapmakla yükümlü olduğumuz ödevleri içermez; çünkü bir cinayet işleyen kimse, buna dayanarak, onu cezalandıran yargıçla tartışabilir.

[37] Bu ilkeyi açıklamak amacıyla burada örnekler vermemize izin verilebilir; çünkü daha önce kesin buyruğu ve formülünü açıklamış olan örneklerin hepsi de burada aynı amaç için işe yarayabilir.

[38] Teleoloji, doğayı bir amaçlar (gayeler) ülkesi olarak, Ahlak ise, mümkün bir amaçlar ülkesini doğanın bir krallığı olarak düşünür. Birincisinde amaçlar ülkesi, olanı açıklamak için kuramsal bir idedir. İkincisinde ise, olmayanı, ama bizim yaptıklarımız ve yapmadıklarımızla gerçekleşebilecek olanı –hem de ona uygun– gerçekleştirmek için pratik bir idedir.

[39] Ahlak duygusu ilkesini mutluluk ilkeleri arasında sayıyorum, çünkü her deneysel ilgi –ister doğrudan doğruya ve yarar amacı güdülmeden, isterse böyle bir çıkar hesaba katılarak sağladığı hoşlanma aracılığıyla– bir şeyin esenliğe (iyiliğe, refaha) bir katkısını gözetir. Yine aynı şekilde, başkalarının mutluluğunu paylaşma ilkesini, Hutcheson ile birlikte, onun benimsediği ahlak duygusuyla aynı türden saymak gerekir.

[40] Özgürlüğü teorik bakımdan da kanıtlamak zorunda kalmamak için, onu akıl sahibi varlıklarca eylemlerinin temelinde yalnız idede konmuş gibi kabul etme yolunu seçmeyi, amacımız açısından yeterli görüyorum. Çünkü bu kanıtlama yapılmasa da, gerçekten özgür olan bir varlığı bağlayan aynı yasalar, ancak kendi özgürlük idesi altında hareket edebilen bir varlık için yine de geçerlidir. Böylece teorinin yüklemiş olduğu yükten burada kurtulabiliriz.

[41] İlgi duyma, aklın pratik, yani iradeyi belirleyen bir neden olmasını sağlayan şeydir. Bunun için de en çok akıl sahibi bir varlığın, "ilgi duyduğundan" söz edilir, akıl sahibi olmayan varlıklar ise yalnız duyusal dürtüler duyarlar. Akıl, eyleme doğrudan bir ilgiyi ancak bu eylemin maksiminin genelgeçerliği iradeyi yeterince belirleyecek bir nedense duyar. Yalnız böyle bir ilgi katışıksızdır (salttır). Fakat iradeyi ancak arzu edilen başka bir nesne ya da öznedeki belirli bir duygunun varlığının kabulü sayesinde belirleyebiliyorsa, o zaman akıl bu eyleme yalnız dolaylı bir ilgi duyar; akıl kendi başına, yani deney işe karışmadan, ne irade nedenlerini ve ne de iradenin temelinde bulunan bir duyguyu bulabileceğinden, bu dolaylı ilgi ancak deneysel olur, aklın salt bir ilgisi olmaz. Aklın (kendi kavrayış gücünü derinleştirmeye karşı) duyduğu ilgi ise, hiçbir zaman dolaysız değildir; kullanılışında amaçları önceden varsayar.

[42] Bu yazı Berlin'de yayımlanan aylık bir dergide (Berlinische Monatsschrift) Aralık 1784 yılında çıkmıştır. Sayfa: 481–494.

[43] "Bilmek ve tanımak yürekliliğini göster!" 1736 yılında Alman Aydınlanmasının önemli bir çevresini oluşturan 'Doğrunun Dostları Topluluğu'nun benimsemiş olduğu bu özlü deyiş Romalı düşünür ve ozan Horatius'un uzun bir şiirinden alınmıştır:

Sapere aude;

incipe! qui recte vivendi prorogat horam,

rusticus exspectat dum defluat amnis; at ille

labitur et labetur in omne volubilis aevum.

Yüreklice düşün;

Gir bu yola seve seve! İyi yaşamayı sonraya bırakan kimse,

Yolunda bir ırmakla karşılaşıp da akıp geçmesini bekleyen köylüye benzer;

Oysa ırmak hiç durmadan akıp gidecektir.

[44] Naturaliter maiorennes: Doğal olarak, doğa sayesinde olgunluğa ve erginliğe ulaşanlar, büyüyenler. (Çev. n.)

[45] Demek oluyor ki Kant'a göre, kültürel ve ekonomik gelişmenin de temelinde bulunan tarihsel gelişmenin ölçütü özgürlük düşüncesidir; özgürlük düşüncesi de sıkı bir biçimde aydınlanma düşüncesine bağlıdır. İşte aydınlanma düşüncesinin ortaya çıkması ve yayılıp gelişmesine önayak olan kimse de Prusya Prensi II. Büyük Friedrich'tir. Kendisine 'Philosophe de Sanssouci' (Kaygısız filozof) diyen Büyük Friedrich'in hüküm sürdüğü bu döneme "Aydınlanma Dönemi" ya da "Friedrich Dönemi" (1740–1786) denir. "Dilediğini düşün, ama buyruklara uy!" biçimindeki Friedrich'in yukarıda geçen uyarıcı ilkesi yavaş yavaş bütün uluslara yayılacak ve öteki uluslar da giderek özgürlüğün toplumun birlik ve barışı için korkulacak bir şey olmadığını, insanların bağları çözüldüğü oranda kendi gelişmelerini engelleyen sınırlamalardan (önyargılardan, güvensizlikten, çıkarcılıktan, iç ve dış savaşlardan, laik olmayan dinlerin baskısından, doğa ve kültür ile birey ve devlet çatışmasından) kendilerini kurtarabileceklerini göreceklerdir. Almanya'da Kant'ın ve Büyük Friedrich'in yanında başlıca aydınlanmacı düşünürler olarak Christian Wolff'u, Lessing'i ve Thomassius'u görüyoruz. (Çev. n.)

[46] "Caesar, gramercilerin üstünde değildir." Burada Kant, belki de Prusya Kralı II. Büyük Friedrich'in (d. 1712 – ö. 1786) Voltaire'e vermiş olabileceği bir yanıta sataşmada bulunuyor. Büyük Friedrich'in söylediği sanılan "Caesar est supra Grammaticam" (Caesar, gramerin üstündedir) sözü aslında 1414 yılında toplanan Constance Konsilinde İmparator Sigismund tarafından şu biçimde söylenmiştir: "Ego sum rex Romanus et supra grammaticam" (Ben, Roma İmparatoruyum ve gramerin, yani dilin, üstündeyim). Öyle sanıyoruz ki, bu sözü de Roma İmparatorluğu sırasında Caesar'a bir eleştiri olarak yöneltilen şu söze kadar geri götürebiliriz: "Et tu Caesare, civitate dare potes homini, verbo non potes" (Sen ey Caesar, insanlara yurttaşlık hakkı verebilirsin, fakat sözcüklere veremezsin). (Çev. n.)

[47] Bu bağlamda Kant bir başka yapıtında şunları söyler: "Çağımız bir anlamda ve bir dereceye kadar bir eleştiricilik çağıdır, her şeyin de alçakgönüllülükle bu kritisizme boyun eğmesi, ona bağlanması gerekir." (Kritik der Reinen Vernunft, İlk Baskıya Önsöz'den) (Çev. n.)

[48] Kant'ın bu bağlamdaki düşünceleri ile Hegel'in aşağıda alıntısını verdiğimiz düşünceleri arasındaki yakınlık dikkat çekici:

"... Felsefenin ortaya çıkması için özgürlük bilinci gereklidir ve felsefenin içinden çıktığı halk da ilkece özgürlüğe sahip olmalıdır; pratik bakımdan ise bu, gerçek özgürlüğün, politik özgürlüğün gelişip serpilmesine bağlıdır. Bu özgürlük ancak, bireyin kendisini kendi için birey diye bildiği, temel, özsel diye, birey olarak sonsuz bir değere sahip diye bildiği yerde başlar; öznenin kişilik bilincine eriştiği, dolayısıyla da mutlak olarak kendi için olan değerini olurlamak istediği yerde başlar. Nesneye –mutlak, tümel, özsel nesneye– ilişkin düşünce de buraya girer. Düşünmek bir şey hakkında soru sormak ve o şeyi tümellik biçimine sokmak, koymak demektir; kendini düşünmek demek ise, kendini tümel diye bilmek, kendine tümelin belirlenimini vermek, kendine ilişkin olmak demektir. Pratik özgürlüğün temel unsuru, öğesi bunun kapsamında bulunur... İmdi tarihte felsefe, yalnızca özgür devlet yapılarının oluştuğu yerde ve durumda ortaya çıkar. Tin (Geist), doğal isteklerinden, maddeye batmışlığından sıyrılmak zorundadır." (Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, s. 113) (Çev. n.)

[49] Kant burada da 1709 ile 1751 yılları arasında yaşayan Fransız filozofu Julien Offray de Lamettrie'nin 1748 yılında yayımlamış olduğu L'Homme Machine adlı yapıtında savunduğu materyalizmine takılmakta ve bu sistemi eleştirmektedir. (Çev. n.)

[50] 30 Eylül olan bugün 13 Eylül tarihli Büsching'in Haftalık Haberler'inde (Büschingschen Wöchentliche Nachrichten) bu ayki Berlin'in Aylık Dergisi (Berlinische Monatsschrift) ile ilgili bir yazı okudum. Bu yazıda Mendelssohn'un aynı soruya benim şimdi vermiş olduğum yanıta benzer bir yanıt verdiği bildiriliyor. Bu gazeteyi henüz görmedim, yoksa yukarıdaki düşüncelerimi yayımlamazdım. Ama yine de iki ayrı kişinin birbirinden haberli olmadan düşüncelerinin tesadüfen nasıl çakıştıklarını, aynı sonuçta birleştiklerini göstermesinin kıyaslanması bakımından bu yazıyı yayımlıyorum. (Çev. n.)

[51] Soyla, kalıtımla geçen bir krallık, başka bir devlete aktarılabilecek bir devlet değildir; yalnız bu devleti yönetmek hakkı başka bir gerçek kişi tarafından elde edilebilir. Böylece devlet bir yöneticiye kavuşur, fakat bu yönetici (hükümdar), başka bir devletin de başı olması nedeniyle, bu devletin başına miras yoluyla gelmiş olmaz. (Kant'ın notu.)

[52] Aralarındaki anlaşmazlığı uyruklarının kanını dökmeden teke tek yapacakları bir düello ile çözümlemelerini öneren bir Yunan imparatoruna, Bulgar prensi şöyle karşılık vermiştir: "Kıskacı olan bir demirci, ateşin içinden kızgın demiri elleriyle mi çeker?" (Kant'ın notu.)

[53] Devlet borçlanması sistemi ilk kez İngiltere'de ortaya çıkmıştır. (Kant'ın notu.)

[54] Buraya kadar katkısız (salt) aklın buyurucu (leges praeceptivae) ve yasaklayıcı (leges prohibitivae) yasalarından başka, bir de izin verici (leges permissivae) yasaları olup olmadığından boş yere kuşku duyulmuş değildir. Çünkü yasalar, genel olarak, nesnel bir pratik zorunluluk ilkesini içerirler; bir izin ise, yalnızca, belirli bazı eylemleri yapmak olanağını gösterir. İmdi, izin verici bir yasa, bir kimsenin mecbur olmadığı bir eylemi yapması zorunluluğunu ifade edecektir; bu da, eğer yasanın konusu her iki ilişki bakımından da aynı ise, bir karşıtlık olarak belirecektir. Fakat burada anlatılmak istenen izin verici yasadaki yasak, yalnız, bir hakkın gelecekteki elde ediliş biçimine (örneğin, miras yolu ile) ilişkin olabilir; oysa, bu yasaktan bağışık (muaf) olma, yani izin, şu anda var olan bir elde bulundurma durumu ile ilgilidir. Doğal durumdan sivil duruma geçişte, bu elde bulundurma (zilyetlik) haklı olmamasına karşın, bir doğal hukuk gereğince, adalete uygun sayılabilir. Bununla birlikte, haklı sayılmamış bir kullanmayı elde tutma (possessio putativo), böyle kabul ediliş anından itibaren, doğal durumda yasak edilmiştir; sivil duruma geçiş gerçekleşince, ele geçirme biçimi için de aynı şey akla gelebilir. Gerçekten eğer böyle bir ele geçirme (iktisap) sivil durumda olsaydı, bu devamlı elde bulundurma hakkın bir ihlalini oluşturması yüzünden, ortadan kalkmak zorunda kalacaktı.

Ben burada yalnızca, doğal hukuk kuramcılarının dikkatini, sistemli her aklın karşılaştığı, izin verici yasalar düşüncesine çekmek istedim; bunlar, özellikle, yurttaşlar yasasında (medeni yasa) sık sık kullanılmaktadır, yalnız şu farkla ki, bu yasalarda yasak açık ve kesindir; izin ise, bu yasağın, olması gerektiği gibi bir sınırlayıcı koşulu değil, fakat ayrıcalığı olarak belirmektedir. Bu yasalarda 1., 2. ve 3. vd. dışında şu ya da bu durum, konu yasak edilmektedir. Bu dışarda bırakmalar (istisnalar) belirli bir ilkeye göre, anayasaya bağlanmış değildir; bunlar rasgele saptanmakta ve ortaya çıkan durumlara göre uygulanmaktadır; çünkü başka bir biçimde olsa, sınırlamalar yasaklayıcı kurala konulmuş ve bu yasak da izin verici bir kural halini almış olurdu. Kont Windischgraetz'in ortaya atmış olduğu ve çözümü hâlâ bulunamamış sorunu bu kadar çabuk bir kenara bırakmak gerçekten son derece üzücüdür. Bu bilgin düşünür, ilgi çekici bir biçimde ortaya attığı sorundaki şimdi tartışmakta olduğumuz bu son nokta üzerinde ısrarla durmuştu. Matematik bilimlerindekine benzer böyle bir formüle varma olanağı elde edilmedikçe, yasa koyucunun kendisiyle çelişmeye düşmekte olup olmadığını belirleyecek hiçbir denektaşı bulunamayacak ve

ius certum (pekin yasa) denilen de, hiçbir zaman, bir dilekten başka bir şey olamayacaktır. Bu olmadan, her ne kadar birçok duruma uygulanabilecek genel yasalar bulunabilse de, yasa düşüncesinin anlattığı gibi, evrensel (genelgeçer) yasalara ulaşılamayacaktır. (Kant'ın notu.)

[55] Bir kimseye karşı, onun tarafından eylemli bir saldırıya uğramadan, düşmanca hareket edilemeyeceği genel olarak kabul edilmektedir; fakat bu, uygar ve yasal bir durum içinde yaşayan iki insan için doğrudur. Çünkü böyle bir durumu kabul etmekle, her ikisi de birbirine, aynı yöneticiye bağımlı olarak bu güvenceyi vermektedirler. Ama yalnızca doğal durumda bulunan bir insan ya da ulus, yanımda bir komşu olarak bulunması yüzünden, benim güvenliğimi tehlikeye atar ve beni eylemli olarak (facto) olmasa bile, içinde bulunduğumuz durumun yasasızlığı, yasasının bulunmayışı (statu iniusto) nedeniyle, devamlı bir tehditle karşı karşıya bırakır. Bu durumda ben onu ya benimle birlikte ortak yasalara bağımlı olmaya ya da komşuluğumdan uzaklaşmaya zorlayabilirim. İşte bundan sonraki maddelere temel olacak ilke şudur: Birbirleri üzerinde etkileri bulunan insanlar, herhangi sivil bir örgüt içinde bulunmalıdırlar. Kişileri ilgilendiren her hukuksal örgüt ise: 1. Ya, bir ulusun üyeleri olan insanlar olarak bir kamu hukukuna (ius civitatis); 2. Ya, devletlerin birbirleriyle ilişkileri bakımından devletler hukukuna (ius gentium); 3. Ya da, evrensel bir insanlık devletinin üyeleri olma niteliğinden dolayı, birbirlerini etkileyen insanlar ve devletler olmaları bakımından bir dünya vatandaşlığı hukukuna (ius cosmopoliticum) dayanır.

Bu ayrım keyfe bağlı bir ayrım değildir; ama sürekli barış düşüncesi bakımından zorunludur. Çünkü bu ilişkiler doğal durumda bulunan insanların birbirlerine karşılıklı fiziksel etkileri nedeniyle ortadan kaldırılması düşünülen savaş durumunu zorunlu olarak, yeniden ortaya çıkaracaktır. (Kant'ın notu.)

[56] Hukuksal, yani dış özgürlük, tanımlanageldiği gibi, "başkasına zarar vermeden istediğini yapmak yetkisi" değildir. Eğer yetki sözü ile anlatılmak istenen, kimseye zarar vermeden herhangi bir eylemde bulunmak olanağı ise, böyle bir tanım şu anlama gelecektir: "Özgürlük, haksızlık oluşturmayan eylemlerde bulunma olanağıdır; buna göre, kimseye haksızlık yapılmadığı takdirde, istenen şey yapılsa bile, kimseye haksızlık edilmemiş olur"; bu ise, aynı şeyin boş yere yinelenmesidir. Dış (hukuksal) özgürlüğün, daha çok, kendi isteğimle kabul ettiğim yasalardan başka, dışımdan gelen hiçbir yasaya uymama olanağı biçiminde tanımlanması gerekir. Aynı şekilde bir devlette dış (hukuksal) eşitlik, kendisini de benzer bir işlemle karşı karşıya bırakmadan, yurttaşlardan hiçbirinin bir başkasını hukuksal yollarla zorlayamamasıdır. Hukuka bağlılık ilkesi, bir anayasa düşüncesinde aslında var olduğu için, burada bunun üzerinde ayrıca durmaya gerek yoktur. İnsan olmanın zorunlu gereği doğuştan ve vazgeçilmez bu hakların geçerliliği ve yürürlüğü, insanın üstün bir varlık olarak düşünülmesi durumunda, hukuksal ilişkilerin temel ilkesi olarak bütün görkemi ile ortaya çıkmaktadır; insanlar kendilerini duyuüstü (anlaşılır) bir dünyanın üyeleri yurttaşlar olarak tasarımladıkları zaman da, aynı ilkelerin geçerli olması doğaldır. Gerçekten de kendi özgürlüğüm bakımından, ancak salt (katkısız) akıl aracılığıyla algılayıp kavrayabileceğim Tanrısal yasalar, onlara katılmadığım takdirde beni bağlamazlar; çünkü ben ancak, kendi aklımın özgürlük yasası aracılığıyla Tanrı'nın iradesi (istenci) hakkında bir kavrama ulaşabilirim. Eşitlik ilkesine gelince, özü ve niteliği ne denli yüce bir varlık olursa olsun, hatta bu varlık isterse Tanrı'dan sonra düşünülebilecek en yüce varlık (büyük bir Aeon) olsun, ben kendime düşen yerde görevimi, o da kendi görevini yaptığı zaman, benim yalnızca uymak, boyun eğmek (itaat), onun da yalnızca buyurma gibi görevlerimizin olmasına neden de yoktur. Tanrı'yla olan ilişkilerde bu eşitlik (özgürlük) ilkesinin uygulanmaması, Tanrı'nın, kendisine yükümlülük düşüncesi uygulanamayacak tek varlık olmasındandır. Uyruk niteliğiyle bütün yurttaşların eşitlik hakkına gelince, kalıtımla gelen bir soyluluğun hoş görülüp görülmeyeceği sorusu şu biçimi alır: "Devletçe uyruktan birisine ötekilerinin üstünde verilen bir makam mı (unvan mı) bunu hak etmekten, buna değmekten (liyakattan) (memurluk yeteneği ve bağlılığı açısından) önce gelmelidir, yoksa liyakat mı (değim) unvandan üstün tutulmalıdır? Eğer insanın aşaması (düzeyi) doğuşa bağlanmışsa, bununla birlikte aynı zamanda değimliliğin de sağlanmış

olması kuşkuludur; böyle olunca, hiç de değimi olmayan bir gözdeye buyurma yetkisi vermenin değeri de bundan fazla olmayacaktır. Böyle bir şeyi halkın genel iradesi, bütün hakların kaynağı olan temel sözleşmeye koymayı hiçbir zaman kabul etmez. Memurlukta elde edilen soyluluğa gelince, (yüksek bir memurun değimi –liyakati– ile elde etmek zorunda olduğu bir aşama –düzey– böyle nitelendirilebilir) bütünüyle farklıdır. Burada düzey ya da unvan kişiye bir mülkiyet gibi yapışmış değil, makama bağlıdır; bu yüzden eşitlik ilkesi bozulmuş olmaz; çünkü memur, bu makamdan ayrıldığı zaman bulunduğu yönetsel düzeyi de yitirerek halkın arasına döner. (Kant'ın notu.)

[57] Bir hükümdarı "Tanrı'nın kutsamasına erişmiş", "Tanrısal iradenin yeryüzündeki vekili ve temsilcisi" gibi yüce nitelemelerle donatmaları, çoğu zaman, ama bence haksız yere, bayağı ve baş döndürücü pohpohlamalar sayılarak ayıplanmıştır. Bu sıfatlar bence, eğer aklı varsa (olduğunu düşünmek gerekir), bir hükümdara kibir (yüksekten bakma, kendini beğenme) sağlayacağına, bir iç alçakgönüllülük ilham etmelidir. Çünkü Tanrı'nın yeryüzünde en çok değer verdiği insan haklarını korumak gibi, insanın dayanma gücünü aşan bir görevle yükümlendirilmiş, görevlendirilmiş olduğunu düşünmeli ve Tanrı'nın bu kutsal emanetine zarar getirmekten her an korkmalıdır. (Kant'ın notu.)

[58] Mallet du Pan, gösterişli, ama anlamsız üslubu ile, uzun süren bir deneyden sonra, nihayet Pope'un şu bilinen sözünün doğruluğuna kanaat getirmiş olmakla övünür:

"Bırakın akılsızlar en iyi yönetim biçimi üzerinde tartışsınlar;

En iyi yönetilen devlet en iyisidir."

Eğer bu söz, en iyi yönetilen devletin en iyi yönetilen olduğunu anlatıyorsa, du Pan, Smith'in dediği gibi, "Dağa fare doğurtmuştur." Yok eğer bu söz, aynı zamanda, en iyi yönetilen devletin en iyi hükümet biçimi, en iyi anayasa olduğunu da anlatıyorsa, bundan yanlış bir düşünce olamaz; çünkü iyi bir yönetim biçimi, hükümet biçiminin de iyiliği bakımından hiçbir şeyi kanıtlamaz. Titus ile Marcus Aurelius'dan hangisi halkım daha iyi yönetti? Hem de birincisinden sonra bir Domitian ve ötekinden sonra da bir Commodus iktidara gelmiştir. Oysa, böyle bir şey iyi bir anayasada hiçbir zaman olmazdı; onların yerlerine değer olmadıkları çok daha erkenden anlaşılmış ve egemen yönetici güç onları bu makamdan çoktan atmış olurdu. (Kant'ın notu.)

[59] Savaş bitip de barış antlaşması yapılınca, Tanrı'ya şükranlar sunulduğu günün ardından, ulusların birbirleriyle ilişkilerini düzenleyecek yasal bir anayasaya uymayı reddetmekten olduğu kadar, kendini beğenmiş, kibirli bir bağımsızlık tutkusu içinde özledikleri şey olan, her devletin hakkını bile vermeyi içine sindiremeyen ve barbar savaş yolunu seçmiş olmaktan da insan türünün duyduğu pişmanlığı anlatacak bir günün kabul edilmesi hiç de yakışıksız düşmeyecektir. Savaşta kazanılmış bir zafer için Tanrı'ya sunulan bu minnettarlık, Musevilerin yaptıkları gibi, orduların Tanrısına söylenen bu şiirler, şarkılar, İnsanlığın Babasına ilişkin ahlaksal kanılarla bağdaşamaz; çünkü bunlar, ulusların karşılıklı haklarını arama yolları bakımından oldukça üzüntü verici bir kayıtsızlığı ve umursamamayı üstelemekten başka, yığınlarca insan öldürmenin ya da bunların mutluluğunu yok etmenin sevincini de açıklar. (Kant'ın notu.)

[60] "Dinlerin çeşitliliği" de yersiz bir terimdir. Sanki çeşitli ahlaklardan söz etmek mümkünmüş gibi. Din bakımından değil, ama dinin yerleşmesi ve yayılması tarihi bakımından, bilginlerin inceleme alanına girebilecek çeşitli inançlardan, çeşitli din kitaplarından (Zendavesta, Veda, Kur'an vb.) söz edilebilir; fakat bütün insanlar ve bütün zamanlar için ancak bir tek din vardır. Dinsel inançlar ve kitaplar, zamana ve yere göre değişik olabilecek, dinin yayıcı araçlarından başka bir şey değildirler. (Kant'ın notu.)

[61] Bunlar aklın izin–verici yasalarının bir sonucudur. Adaletsizlikle lekelenmiş bir hukukun bütünüyle değiştirilmesi her şey kendiliğinden bir iyileşmeye (ıslahata) elverişli olacak olgunluğa gelinceye kadar ya da bu olgunluk barışçı yollarla meydana getirilinceye değin ertelenebilir. Yetkin olmaktan uzak bir anayasa bile, acele bir iyileştirmenin neden olacağı anarşiden üstündür. İmdi politika, eşyanın şimdiki durumunu düzeltmeyi (ıslah etmeyi) kendine görev edinecektir; ama daha despotça bir baskıyı uygun göstermek için, bunlardan, sürekli (devamlı) tek bir ilke olan özgürlük ilkesine dayanan temel bir iyileştirme konusunda yararlanacaktır. (Kant'ın notu.)

[62] Eğer devlet halinde birleşmiş insanlara nerdeyse kök salmış olmasından kuşku duyulursa ve bu hukuka aykırı duygular barbarlıktan artakalan bir uygarlık eksikliğine yüklenirse, bu kötülük devletlerin dış ilişkilerinde açıkça ve yadsınamaz bir biçimde görülür. Her devletin içinde bu kötülük yasalarla örtülmüştür; çünkü yurttaşların karşılıklı şiddete başvurma eğilimleri, yönetimin (hükümetin) yüksek otoritesince bastırılmıştır; bu da, yalnızca toplumun tümüne görünüşte bir ahlaksallık vermekle kalmaz (causae non causae – özür dileyen kendini suçlamış olur); ama aynı zamanda, meşru olmayan eğilimlerin kaynaşmasını önleyerek ahlaksal kuralların gelişmesini de kolaylaştırır ve böylece insanların hukuka saygı duymalarını sağlamış olur. Gerçekten herkes, başkalarının da aynı biçimde hareket edeceğinden emin olsa, kendisinin de hukuk idesini kutsal tutacağı kanısındadır. İşte hükümet ona bu güvenceyi bir dereceye kadar vermekte ve böylece ahlaksallığa dar bir yol açmaktadır; ama bu henüz kendiliğinden hukuk düşüncesine bir saygı yaratmasa bile, karşılık beklemeden görev yapmayı sağlayarak, kendiliğinden ve çıkardan uzak saygıya götürür. Fakat herkes, kendisi hakkında iyi şeyler düşünmekle birlikte, başkalarının kötü duygular beslediğini düşünmekten de kendini alamaz; bu yüzden de herkes başkaları hakkında, bunların gerçek bir değeri olmadığı kanısını taşır. Bunun nereden doğduğunu burada incelemeyeceğiz; yalnız şu var ki, bununla insanın doğal yapısı suçlandırılamaz. Şunu söylemekle yetinebiliriz: Hukuk idesine herkesin göstermek zorunda olduğu saygı, bizi de buna uymak zorunda bıraktığı için, başkalarının davranışı ne olursa olsun, herkes kendisinin hukuka uyması gerektiğini kabul eder. (Kant'ın notu.)

[63] Bütün bu kuralların uygulanması ile ilgili örnekler saray müşaviri Bay Garve' nin Ahlakla Politikanın Bağdaştırılması Üstüne (1788) adlı yapıtında bulunmaktadır. Kitabın yazarı sayın bilgin, daha yapıtının başında, bu soruna doyurucu bir yanıt veremediğini itiraf etmektedir; ama ahlakla politikanın bağdaştırılmasının iyi bir şey olduğunu kabul ettikten sonra, buna karşı öne sürülebilecek itirazların hepsine yanıt verilemeyeceğini itiraf etmek, bu itirafı kötüye kullanabilecek durumda olanlara büyük bir olanak sağlamıyor mu? (Kant'ın notu.)